N° 5 1952 Mai

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Le Vatican et les Eglises Orientales (*)

Il y aura le 1er mai trente-cinq ans, le Pape Benoît XV, de vénérée mémoire, quelques jours avant de promulguer le *Codex Iuris Canonici*, annonçait la création d'un nouveau dicastère dans la Curie Romaine, pour s'occuper des affaires des catholiques de rit oriental et en réservait la préfecture au Souverain Pontife. Le Pape exprimait ses intentions avec emphase : « Nous voulons, disait-il, que la bienveillance du Siège Apostolique envers les Orientaux soit si évidente qu'il devienne impossible à qui que ce soit d'en douter ». Collaborateur intime à la Secrétairerie d'Etat du Cardinal Mariano Rampolla del Tindaro, qui avait été de 1877 à 1880 secrétaire de la S. Congrégation *de Propaganda Fide* pour les affaires des Orientaux, Benoît XV avait pu suivre, jour par jour, les initiatives de Léon XIII, préoccupé d'améliorer l'organisation des catholiques orientaux et de préparer la réunion de tous les chrétiens, d'Occident et d'Orient, dans un même bercail. En souhaitant aux chrétiens d'Orient de les voir « remis en possession de leur première prospérité et de leur première gloire », le fondateur de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale et de l'Institut Pontifical pour les Etudes Orientales, voulait faire écho à la grande voix de son avant-dernier prédécesseur, l'auteur de la Constitution Apostolique *Orientalium dignitas*.

Ce n'est pas que le Saint-Siège ait jamais manqué de sollicitude pour les groupes de catholiques appartenant à l'un ou à l'autre des rits orientaux. Depuis le jour où les Maronites, en 1181, obtinrent du pape Innocent III un statut particulier, le Saint-Siège entretint des relations avec les chrétientés d'Orient d'une façon à peu près continue, malgré

* *N.d.l.R.* — Nos lecteurs liront dans ces pages la conférence que Son Eminence le Cardinal Tisserant, Doyen du S. Collège et Secrétaire de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, a donnée le 29 mars dernier au Palais des Beaux-Arts de Bruxelles en présence de Sa Majesté le Roi Bauduin, de Son Eminence le Cardinal Van Roey et des plus hautes autorités du pays. La *Nouvelle Revue Théologique* remercie vivement Son Eminence de lui avoir permis de réaliser le désir qu'elle Lui avait exprimé de publier cette conférence.

toutes les difficultés résultant de la domination des princes musulmans et de leurs guerres, ainsi que des meurtrières incursions des Mongols. A côté de religieux itinérants, comme le franciscain Michel de Rubruck, on en trouve d'autres qui sont installés, et pas seulement ceux de la Custodie de Terre Sainte. Il suffira de citer, bien loin du rivage méditerranéen, le dominicain catalan Jacques d'Arles-sur-Tech, demeurant à Maragha, ville de Perse, dans les premières années du quatorzième siècle et suggérant à un catholicos des Nestoriens, Yahballāhā III (ce qui veut dire Dieudonné III), originaire de Chine, la rédaction d'une profession de foi destinée au Pape. L'intérêt que les Souverains Pontifes portaient à de tels documents est manifesté par le fait que les Archives Vaticanes — malgré l'exil d'Avignon survenu peu après — possèdent toujours la lettre patriarcale avec signature autographe et l'original de la traduction latine préparée à Maragha par l'envoyé pontifical. Celui-ci pouvait craindre, en effet, que personne à l'arrivée de la lettre ne fut capable de l'interpréter, écrite qu'elle était en langue arabe, avec prologue et conclusion en syriaque, authentiquée par l'impression en rouge d'un sceau dont l'inscription mongole écrite en caractères syriaques n'a pas encore été expliquée.

Mais, les relations du Saint-Siège avec l'Orient n'exigeaient pas d'organisme spécial en Curie, aussi longtemps que les affaires de l'Eglise universelle furent traitées en Consistoire. Il suffisait que les chrétientés orientales eussent un Cardinal-protecteur pour pérorer leur cause, comme en avaient, par exemple, les Eglises de France ou d'Espagne. C'est sous Grégoire XIII seulement qu'on trouve une Commission cardinalice, composée de quatre ou cinq membres, pour s'occuper des affaires des Grecs. Cette commission, qui préludait aux Congrégations que Sixte-Quint devait créer quelques années plus tard, ne s'occupait pas seulement de sauvegarder la foi des catholiques et de contrôler l'administration de leurs communautés; elle visait aussi à faire connaître le catholicisme à tous les chrétiens d'Orient. Douze mille exemplaires d'un catéchisme en grec, par exemple, furent imprimés en 1576, par ses soins, pour être distribués dans les territoires de l'empire ottoman.

Le Saint-Siège ne peut pas rester indifférent en face des situations créées par les ruptures de 1054 à Constantinople et du début du seizième siècle en Occident. Lorsque le pape Grégoire XV décida le 22 juin 1622 de créer la S. Congrégation *de Propaganda Fide,* il voulut tout à la fois promouvoir la conversion des païens et procurer la réunion de tous ceux dont les ancêtres avaient rompu avec Rome, en Orient et en Occident. Et parce que les catholiques des rits orientaux étaient partout mêlés à des compatriotes qui ne reconnaissaient pas l'autorité du Pape, ils furent placés sous la juridiction de la S. Congrégation *de Propaganda Fide.*

Ils y restèrent jusqu'en 1917, mais avec un régime spécial depuis le

jour, en 1862, où Pie IX dédoubla les services de la Congrégation fondée par Grégoire XV, de sorte qu'il y eut, sous un unique Préfet, deux S. Congrégations *de Propaganda Fide*, dont l'une, sans qualificatif spécial, s'occupait des missions latines, tandis que l'autre était dite « pour les affaires des Orientaux », *pro negotiis Orientalium*. Pour assurer l'unité de direction dans les territoires où les Latins étaient mêlés aux Orientaux, il avait été décidé que les deux secrétaires assisteraient ensemble à toutes les réunions des deux Congrégations, qui avaient un préfet commun, mais des Cardinaux différents.

Lorsque Benoît XV créa la S. Congrégation pour l'Église Orientale, on pouvait se demander quels bénéfices l'administration de l'Église allait recevoir de la création de cet organisme nouveau et si les bénéfices compenseraient le détriment qu'on pouvait craindre de l'indépendance donnée à deux dicastères qui auraient à s'occuper souvent des mêmes territoires. Les événements qui suivirent la première guerre mondiale ne tardèrent pas à montrer l'opportunité de la mesure prise par Benoît XV.

Depuis le début du seizième siècle, les catholiques de l'Empire ottoman jouissaient de la protection française. Les arrangements conclus entre le Grand Turc et François I^er^, maintenus sous la Révolution et renouvelés avec Napoléon, empereur, garantissaient les chrétiens contre les avanies auxquelles ils étaient exposés de la part des fonctionnaires. Mais, les états qui ont succédé à l'Empire ottoman, n'ont pas tardé à répudier les capitulations, dont le régime a pris fin, sans qu'on ait toujours déterminé assez exactement à l'avance quel devait être le statut des chrétiens. Dans les pays, qui se gouvernent selon la loi musulmane, ce serait faire tort aux chrétiens que de vouloir les administrer suivant cette loi : ils ont toujours joui d'un statut particulier, dès la conquête musulmane et bien avant les capitulations. Il ne faut pas que l'abrogation des capitulations place les chrétiens d'Orient dans une position inférieure à celle qu'ils possédaient avant 1535.

Le démembrement de l'Autriche-Hongrie a eu aussi des conséquences importantes pour les catholiques de rit byzantin, nombreux dans la double monarchie, où ils étaient désignés officiellement sous le nom de « grecs-catholiques », tandis que les non-catholiques du même rit étaient qualifiés de « grecs-orientaux ». Tandis que, à l'issue de la guerre de 1914, les Ruthènes de Galicie voyaient leur province incorporée à la République polonaise, non d'ailleurs sans combats, ceux de Podcarpathie et de Slovaquie passaient à la République tchéco-slovaque. Les aspirations des Roumains de Transylvanie se réalisaient, tandis qu'ils proclamaient leur réunion avec leurs frères de Moldavie et de Valachie. La Hongrie ne gardait qu'un diocèse grec-catholique, celui qui avait été créé en 1912 par le bienheureux Pie X pour d'anciens Ruthènes magyarisés, avec des paroisses de deux autres diocè-

ses, tandis que le diocèse croate de Križevci passait à la Yougoslavie. Les transformations politiques devaient nécessairement entraîner des modifications de plusieurs genres dans l'organisation ecclésiastique; il y eut autant de régimes que de nations pour les relations entre les autorités civiles et les autorités religieuses. Et il fallut partout attendre un certain temps avant que le statut de l'Eglise fut fixé.

La S. Congrégation pour l'Eglise Orientale commença de fonctionner le 1er décembre 1917. C'est dire qu'elle avait eu à peine le temps de prendre contact avec les chrétientés, dont elle devenait responsable, lorsque les nouveaux problèmes se posèrent. On put voir alors que les Orientaux ne furent pas les seuls à profiter du dédoublement définitif de la S. Congrégation *de Propaganda Fide*, car le Préfet de cette Congrégation, n'ayant plus à s'occuper des problèmes qui se posaient en Orient, put contrôler plus efficacement le développement des missions en terre païenne. Ces missions, qui avaient reçu de Benoît XV une charte nouvelle par les lettres apostoliques *Maxime illud* du 30 novembre 1919 et furent puissamment encouragées par ses deux successeurs, Pie XI et Pie XII, n'auraient sans doute pas réalisé tous les progrès qu'il nous est donné de constater, si la S. Congrégation *de Propaganda Fide* avait conservé son ancienne organisation, et sa double compétence.

La S. Congrégation pour l'Eglise Orientale remplace pour tous les catholiques de rit oriental, en quelque point du globe qu'ils habitent, toutes les autres Congrégations de la Curie Romaine, à l'exception de celle du Saint-Office. Elle respecte aussi la compétence universelle de la S. Pénitencerie; mais, c'est elle qui remet aux tribunaux de la Curie celles des affaires, où des Orientaux sont engagés, qui doivent être traitées par la voie judiciaire. Les affaires mixtes sont de son ressort. Par son *motu proprio* « Sancta Dei Ecclesia » du 25 mars 1938, Pie XI a étendu la responsabilité de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, en lui confiant les Latins du Proche-Orient qui étaient restés depuis 1917 sous la juridiction de la S. Congrégation *de Propaganda Fide*.

*
* *

Les progrès de l'organisation ecclésiastique dans une zone déterminée s'affirment généralement par la création de diocèses nouveaux. C'est ainsi, par exemple, qu'on pourra se faire une idée de l'augmentation du nombre des catholiques aux Etats-Unis ou au Canada, pour ne rien dire des pays de missions. Dans le Proche-Orient, il faut d'abord enregistrer un déchet. Le massacre des chrétiens de l'Anatolie orientale en 1915 et l'expulsion de presque tous ceux de la Turquie d'Asie après la défaite grecque de 1922 ont entraîné la disparition de

fait d'un nombre impressionnant de diocèses catholiques. Un archevêché et douze diocèses arméniens n'ont plus d'évêques, parce qu'ils n'ont plus de fidèles ; un archevêque a dû transférer sa résidence en Iraq. Le patriarcat syrien-catholique s'est déplacé définitivement de Mardin à Beyrouth et trois diocèses chaldéens aussi n'ont plus de fidèles. Ces pertes n'ont été compensées que d'une façon très réduite par la constitution de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques dans la Haute Djézireh pour les survivants des massacres de 1915 — Arméniens, Syriens et Chaldéens —, auxquels se sont ajoutés quelques groupes de Syriens catholiques et de Chaldéens fugitifs de l'Iraq, après les troubles de 1923.

Dans l'ancien Empire ottoman, une nouvelle circonscription ecclésiastique seulement a été créée entre 1917 et 1951, l'archidiocèse de Pétra et Philadelphie, où la charité belge a su porter les premiers secours, lorsqu'ont commencé à y affluer les réfugiés de Palestine, qui y demeurent très nombreux : archidiocèse d'avenir, dont le développement est lié à celui du royaume de Jordanie.

En Grèce, les catholiques de rit byzantin, fugitifs de Turquie, forment, depuis 1923, un exarchat ou Vicariat apostolique, tandis que les Arméniens y ont un Ordinaire, sans caractère épiscopal, depuis 1925.

En Egypte, la création du diocèse d'Assiout en 1947 a porté à trois le nombre des sièges suffragants du patriarche copte catholique. Les Maronites d'Egypte forment, depuis 1946, un diocèse, dit du Caire, alors qu'ils n'avaient été pendant longtemps qu'un simple vicariat patriarcal.

Depuis qu'ils avaient été évangélisés par S. Frumence, au temps de S. Athanase, c'est-à-dire vers le milieu du quatrième siècle, les Ethiopiens, tombés dans le monophysisme jacobite au VI[e] siècle, n'ont jamais eu d'évêques de leur race jusqu'en 1929. Ils recevaient du Caire le métropolite qui devait gouverner leur nombreux clergé. Au moment où le patriarche copte jacobite accepta de consacrer évêques quelques Abyssins, en les laissant d'ailleurs sous la juridiction d'un *Abouna* ou métropolite égyptien, le Saint-Siège avait déjà décidé la création d'un Ordinariat pour les catholiques de rit alexandrin en Erythrée. La création en eut lieu le 4 juillet 1930. Depuis le 27 octobre 1951, il y a deux exarchats, d'Addis Abeba et d'Asmara, pour l'Ethiopie et pour l'Erythrée.

L'Ethiopie ne fut pas le seul pays dépourvu d'évêques indigènes. Les chrétiens du Malabar, ou chrétiens de Saint-Thomas, divisés aujourd'hui en plusieurs groupes, n'eurent comme évêques, jusqu'à l'arrivée des Portugais au début du seizième siècle, que des moines mésopotamiens, qu'ils devaient postuler auprès du catholicos nestorien. La hiérarchie syro-malabare, constituée par Léon XIII en 1896, fut organisée en province ecclésiastique le 23 décembre 1923, avec un

archevêché et trois diocèses; un quatrième diocèse y a été ajouté le 25 juillet 1950 et l'accroissement du nombre des fidèles, qui pénètrent dans diverses régions insuffisamment cultivées, des états de Cochin et du Travancore, fait prévoir pour cette province des développements nouveaux. La communauté syro-malabare atteint presque le million, dans son habitat normal, et a un clergé nombreux.

L'entrée dans l'église catholique de l'évêque jacobite Mar Ivanios, le 20 septembre 1930, a eu pour conséquence la création d'une nouvelle communauté de rit oriental, ou syro-malankare, dont la liturgie est celle d'Antioche. Une province a été constituée le 11 juin 1932, avec une métropole, Trivandrum, et un diocèse suffragant, Tiruvalla. Cette communauté augmente sans cesse et s'organise dans la mesure où ses ressources financières lui permettent de le faire. Elle compte déjà plus de 70.000 fidèles, assistés par 130 prêtres.

Les Grecs-catholiques d'Autriche-Hongrie avaient leur organisation suffisamment développée pour que les transformations politiques postérieures à 1918 n'aient pas exigé immédiatement des créations de diocèses nouveaux. Un nouveau diocèse, cependant, fut érigé le 5 juin 1930, dans le nord de la Transylvanie, à Baia Mare, pour la province de Maramures. La désignation d'un évêque auxiliaire du métropolite de Blaj aurait pu être un prélude pour la création d'une nouvelle circonscription ecclésiastique dans les anciennes provinces de Roumanie, si le gouvernement actuel n'avait pas supprimé par décret l'église catholique roumaine de rit oriental. Mgr Basile Afténié, qui administrait les paroisses catholiques de rit byzantin en Moldavie et Valachie, est mort dans la prison du Ministère de l'Intérieur à Bucarest le 10 mai 1950.

L'Italie méridionale a été appelée Grande Grèce et le rit de Constantinople y a été pratiqué pendant longtemps, ainsi qu'en Sicile. Mais, les évêques, venus très souvent d'ailleurs, ont latinisé progressivement leurs cathédrales et leurs paroisses. La pratique de la liturgie de Constantinople était sur le point de disparaître, lorsque l'arrivée des Albanais de Skanderbeg, dans la deuxième moitié du quinzième siècle, donna au rit oriental un regain de vie. Un diocèse a été créé en 1919 pour les Albanais de Calabre et un autre en 1937 pour le groupe sicilien qui a son centre près de Palerme, à Piana de' Greci.

Enfin, les Ruthènes de l'Amérique du nord, qui atteignent le million, ont reçu, eux aussi, une hiérarchie. Deux exarchats ont été créés aux États-Unis en 1924, tandis qu'au Canada où il y eut un évêque, à Winnipeg, dès 1912, l'extension des territoires et l'accroissement du nombre des fidèles ont conseillé la création de trois exarchats nouveaux, deux en 1948 et un en 1951.

Partout ailleurs, les catholiques des rits orientaux et leurs prêtres, bien que dépendant de la S. Congrégation pour l'Église Orientale,

sont sous la juridiction des Ordinaires locaux, évêques ou vicaires apostoliques, suivant les cas.

*
* *

Il n'y a pas de chrétienté prospère sans un bon clergé. Le Saint-Siège s'est intéressé depuis longtemps à la formation d'un bon clergé pour les catholiques des rits orientaux, en tenant compte de leurs traditions et des circonstances particulières où se trouvaient la plupart de leurs communautés, dans des pays musulmans ou soumis à des princes étrangers à la religion catholique. Il aurait été difficile d'ouvrir des séminaires dans plusieurs de ces contrées et c'est pourquoi les premiers séminaires pour Orientaux furent créés à Rome : le collège grec en 1576, les collèges arménien et maronite en 1584, tous les trois par Grégoire XIII, qui est le fondateur de la fameuse Université Grégorienne de la Compagnie de Jésus. La S. Congrégation *de Propaganda Fide* ayant été créée en 1622, Urbain VIII fonda pour les candidats au sacerdoce, qui devaient travailler sous sa juridiction, le collège, avec athénée, qui s'appelle de son nom Collège Urbain de la Propagande. Les Orientaux continuent d'y être reçus, en vertu de la charte de fondation.

Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que les Papes aient prétendu amener à Rome tous les futurs prêtres du Proche-Orient ou des populations européennes de rit oriental. Mais, le premier souci du Saint-Siège fut de former des élites. Cela semblait d'autant plus nécessaire que la plupart des prêtres de rit oriental, chez les catholiques aussi bien que chez les non-catholiques, étaient des prêtres mariés. Tandis que le célibat s'est imposé en Occident dès le haut Moyen Age aux clercs dans les ordres majeurs, la discipline orientale, codifiée pour le rit byzantin par les canons du concile quini-sexte ou deuxième *in Trullo,* tenu à Constantinople en 692, permettait aux prêtres et aux diacres de conserver les femmes qu'ils avaient épousées avant d'accéder aux ordres. Or, tandis que les évêques et les moines, tenus au célibat, pouvaient avoir reçu dans les monastères un certain degré d'instruction, les prêtres du clergé paroissial entraient dans l'état ecclésiastique sans savoir autre chose que les chants et les cérémonies liturgiques. De là venait cette ignorance générale de la doctrine chrétienne, relevée par les premiers missionnaires, chez des chrétiens qui auraient eu besoin d'une sérieuse formation doctrinale pour pouvoir se défendre contre les influences délétères des milieux où ils vivaient.

Les collèges ecclésiastiques fondés à Rome par Grégoire XIII et Urbain VIII existent toujours. Mais, pendant le dix-neuvième siècle, le Saint-Siège a cherché surtout à organiser de bons séminaires locaux, confiés à des religieux latins, Dominicains, Capucins, Jésuites,

Lazaristes, Pères Blancs, à Mossoul, à Constantinople, au Liban et en Egypte, à Jérusalem, en Erythrée et en Ethiopie. Lorsque la Grande Roumanie fut constituée, les séminaires de Transylvanie furent agrandis et le Saint-Siège les aida par des subsides.

Les séminaristes ruthènes, dès l'union de Brest-Litovsk en 1595, avaient été reçus, soit au Collège grec, soit, plus tard, à celui de la Propagande. Comme la communauté ruthène était la plus nombreuse de toutes les communautés orientales, Léon XIII lui avait concédé en 1897 le privilège d'avoir un collège pontifical à Rome. Pie XI, qui avait été nonce en Pologne, voulut encourager l'envoi à Rome d'un plus grand nombre de jeunes Ruthènes. Il fit construire un nouvel édifice au Janicule en 1929, élevant ensuite, à côté, un autre grand bâtiment pour les Roumains. Les Ruthènes des Etats-Unis, qui envoyaient leurs séminaristes à Rome avant la deuxième guerre mondiale, se sont bâtis deux grands séminaires, dont l'un a été inauguré à Pittsburgh il y a quelques mois, tandis que l'autre sera béni à Washington au mois de mai.

Pour les Ethiopiens, qui avaient un hospice depuis la deuxième moitié du quinzième siècle derrière la basilique de Saint-Pierre, Pie XI a fait bâtir un collège dans les jardins mêmes du Vatican.

Enfin, le 4 décembre 1940, un convict a été ouvert, sous le nom d'Institut S. Jean Damascène, pour les Orientaux, déjà prêtres, qui doivent suivre dans les facultés romaines des cours de perfectionnement. Institution bienfaisante où des prêtres d'élite, appartenant à divers rits, ont l'occasion de confronter leurs expériences et peuvent s'habituer à des horizons plus larges.

Tous les établissements, dont il a été question jusqu'ici, ont été créés pour recevoir des étudiants orientaux. Le *Russicum*, érigé par une constitution apostolique du 15 août 1929, a un autre caractère. Conçu pour la préparation de prêtres disposés à travailler pour l'évangélisation du peuple russe, il accueille à la fois des candidats d'origine russe et ceux, de race et de nationalité quelconques, qui se sentent de l'attrait pour la besogne apostolique qu'on y envisage. Pie XI, en spécifiant que les élèves latins du *Russicum* y adopteraient normalement le rit byzantin, a manifesté sans équivoque le désir du Saint-Siège, de voir les missionnaires latins s'adapter aussi largement que possible au rit et à la forme de vie de ceux au salut desquels ils ont décidé de consacrer leur vie.

Question controversée pendant longtemps que celle de l'adaptation, et sur laquelle le Saint-Siège s'était déjà prononcé; car, je note dès 1864 le passage de Résurrectionnistes au rit byzantin pour la mission de Bulgarie. Des religieux Assomptionnistes les imitent, pour la Bulgarie en 1883 et pour Constantinople en 1897. Des prêtres séculiers, au Canada, apprennent à célébrer en rit byzantin afin d'assister efficacement les Ruthènes arrivés dans les grandes plaines de l'Ouest,

dès les premières années du dix-neuvième siècle, et avec eux des Rédemptoristes en 1905 et des Oblats de Marie-Immaculée.

De ces adaptations sporadiques devait résulter pour les RR. PP. Rédemptoristes la création de deux vice-provinces, en Galicie et au Canada, grâce au plein appui de la province de Belgique. Dans les vingt-cinq dernières années, le mouvement s'est étendu. Plusieurs instituts religieux ont pris comme règle de faire ordonner leurs recrues orientales dans leur rit d'origine et de faire changer de rit un certain nombre de sujets latins. Au premier rang se place la Compagnie de Jésus, dont le regretté Général, le P. Wladimir Ledóchowski, entra pleinement dans les vues du Souverain Pontife, nonobstant qu'il sut devoir affronter de la part de certains de ses compatriotes latinisants une opposition déclarée. Au moment où l'armée rouge pénétra en Pologne, dans la deuxième moitié de septembre 1939, les PP. Jésuites avaient deux maisons de formation à Dubno et Albertyn, à proximité de la frontière orientale, ainsi que plusieurs missions. Un évêque rédemptoriste s'occupait des Biélorussiens de la même région et les Capucins hollandais y avaient une maison où ils se formaient en vue d'un apostolat éventuel en Russie.

Dans le Proche-Orient asiatique et en Égypte, où les instituts dirigés par des religieux latins avaient toujours gardé leur physionomie latine, on voit maintenant des Pères Jésuites de tous les rits et des Dominicains qui célèbrent selon le rit d'Alexandrie. Un monastère cistercien près d'Asmara abrite des moines érythréens, qui se sont formés en Italie dans l'Abbaye historique de Casamari, mais exécutent dans leur chapelle des cérémonies de leur rit d'origine, tandis que des missionnaires de Vérone, dans la ville voisine, ont adopté sans hésitation la liturgie locale. Les Franciscains, dont le groupe copte commence à s'affirmer dans le service religieux de la Haute-Égypte, ont un commissariat de rit byzantin aux Etats-Unis, dont les membres aident le clergé des exarchats ruthènes et s'exercent en vue d'un éventuel apostolat en Russie.

C'est aussi pour préparer des apôtres que le monastère d'Amay-Chevetogne a été fondé. Dès le début de son pontificat, Pie XI avait manifesté son intention de promouvoir le travail de rapprochement des chrétientés séparées. Le 21 mars 1924, il invita les Abbés des diverses Congrégations bénédictines à consacrer certains de leurs moines à l'étude des ouvrages des théologiens orientaux et de toutes les questions dont la discussion avait provoqué ou maintenu des scissions. Il y eut quelques réponses en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, mais c'est en Belgique seulement qu'il y eut une véritable fondation répondant au désir du Pape. Est-il téméraire d'en trouver la raison dans le fait que les idées exposées par Pie XI étaient familières à l'inoubliable Cardinal Mercier? L'idée que le monachisme occidental avait un rôle à jouer dans la question de l'union — idée exprimée

déjà par le Jésuite russe Ivan Martinov dans un mémoire préparé pour le concile du Vatican — avait formé le sujet d'une conférence prononcée à Rome le 18 février 1921, par le métropolite de Lvov, Kyr André Szeptyckyj, quelques semaines avant un voyage aux Pays-Bas et en Belgique, au cours duquel il fut, pendant plusieurs jours, l'hôte de votre cardinal.

Pie XI pensait que les institutions monastiques d'Orient auraient avantage à connaître quelques-unes des expériences des instituts latins, qui ont dû faire face à des modifications profondes des milieux où ils se sont développés et il espérait que des monastères bénédictins, où serait pratiqué le rit byzantin, pourraient servir de modèles, suivant lesquels de nouveaux monastères pourraient un jour se fonder en Russie. L'idée d'Orientaux vivant selon des règles d'inspiration occidentale n'était pas neuve. Dès 1345, des Arméniens s'étaient placés sous la règle de S. Dominique; mais ils avaient cru bien faire en traduisant la liturgie dominicaine en arménien, au lieu de conserver leur rit national et cette circonstance les avait empêchés d'avoir sur leurs compatriotes l'influence espérée. En conservant leur rit, des Syro-malabares se sont constitués depuis plus d'un siècle en Tiers-ordre régulier carmélitain; les missionnaires maronites du Kraïm, fondés en 1865, ont des règles inspirées de celles des Rédemptoristes et les premiers Missionnaires melkites de Saint-Paul se sont formés chez les Pères Blancs.

C'est en application de ce principe, règle occidentale et liturgie orientale, que furent fondés, à Sofia en 1935, un Carmel byzantin et, près de Sinaïa en 1938, un monastère d'Annonciades où se pratiquait la liturgie des catholiques roumains de Transylvanie. Pie XI avait dicté la norme à suivre pour le carmel de Sofia : « Ayez autant d'heures d'oraison, de travail ou de sommeil qu'en ont les Carmélites latines ; à la chapelle, pratiquez le rit byzantin. » Le succès des deux fondations, la bulgare et la roumaine, a démontré que la formule est bonne.

La création du Carmel de Sofia, voulue par Pie XI, montre combien il comptait sur l'efficacité de la prière pour obtenir que soit béni l'apostolat du clergé. Ailleurs encore, il s'occupa des instituts religieux orientaux, favorisant leur réforme ou leur développement. La Transylvanie, aussi longtemps qu'elle fut sous le contrôle de la Hongrie, n'avait ni religieux, ni religieuses de rit oriental. En 1944, les Basiliens, venus de Galicie, avaient une province roumaine, avec sept monastères, dont un ruthène, et trois résidences. Il y avait en outre des Conventuels, des Jésuites et des Assomptionnistes pratiquant le rit byzantin, dans lequel plusieurs étaient nés, tandis que d'autres l'avaient adopté, venus en aide à leurs confrères roumains, provenant du groupe minoritaire allemand de Transylvanie, de France et même de la lointaine Espagne. Une congrégation féminine, fondée en 1921

par le métropolite de Blaj, s'était rapidement développée et dirigeait nombre d'écoles et d'hôpitaux.

D'autres fondations d'instituts religieux méritent encore d'être mentionnées pour les trente-cinq dernières années : les Sœurs de la Pammakaristos, en Grèce, qui sont bien connues en Belgique, grâce à Sœur Hélène Capart, les Sœurs Studites de Galicie, la branche byzantine des Petites Ouvrières des Sacrés-Cœurs d'Acri, en Calabre, approuvées en 1929, pour lesquelles le regretté Père Placide de Meester a composé un catéchisme liturgique du rit byzantin, les Basiliennes de Sicile, dites Filles de Sainte Macrine, les Sœurs melkites du Perpétuel Secours, de Harissa, plusieurs congrégations diocésaines au Malabar. Tout récemment, après la fin de la deuxième guerre mondiale, une nouvelle initiative a pris corps, visant à la transformation, en vue d'un ministère actif, des religieuses maronites et melkites, Antonines et Basiliennes, dont les congrégations végétaient. Pour les aider dans leur préparation, religieuse et technique, les Dominicaines de Montpellier ont ouvert une maison à Beyrouth, maison interrituelle, où plusieurs religieuses ont commencé la préparation de diplômes universitaires.

*
* *

Les trente-cinq dernières années n'ont pas vu dans le Proche-Orient cet accroissement du nombre des établissements latins, qu'on avait pu constater pendant les vingt-cinq années précédentes. C'est en partie parce que l'ère des persécutions, déchaînées en France contre les congrégations religieuses aux environs de 1900, a pris fin au cours de la première guerre mondiale. Beaucoup de congrégations, d'hommes et de femmes, avaient profité des fermetures de leurs maisons en France pour renforcer leurs établissements de Grèce, de Turquie et d'Egypte. Il y a eu, au contraire, quelques replis, dont certains provoqués par le départ de beaucoup d'Européens après l'abolition du régime des capitulations. Ces établissements ont été puissamment aidés, ainsi d'ailleurs que les hiérarchies locales, par l'Œuvre d'Orient, fondée en 1856 sous le nom d'Œuvre des Écoles d'Orient, qui fleurit surtout en France et en Belgique, et par des œuvres analogues dont la plus importante est l'œuvre américaine, qui a fêté récemment son vingt-cinquième anniversaire, de la *Catholic Near East Welfare Association.*

Comme créations nouvelles dans le domaine de l'enseignement, il faut signaler le collège des Jésuites américains à Bagdad et l'école secondaire des Dominicains français à Mossoul. La Mésopotamie, qui était mal pourvue jusqu'en 1920, a eu, d'un seul coup, à Bagdad, un établissement de grande classe. Dans le domaine de la bienfaisance, où les ini-

tiatives ont été presque toutes jusqu'ici des congrégations occidentales, un prêtre maronite a créé de toutes pièces à Beyrouth, avec beaucoup de courage, une cité d'apprentis et de jeunes ouvriers sur le modèle de l'Œuvre du P. Brottier à Auteuil.

Ceux qui arrivaient pour la première fois dans le Proche-Orient, il y a une cinquantaine d'années, étaient surpris d'y trouver des établissements, où l'on enseignait en français ou en italien, et suivant des programmes, qui n'étaient pas les programmes nationaux. Et ils avaient la tentation d'accuser les missionnaires et les religieuses d'avoir manqué de sens d'adaptation. Mais, pour juger équitablement les institutions, il faut d'abord examiner leur histoire. La plupart des écoles tenues en Orient par les latins ont été ouvertes au temps de l'Empire ottoman, alors que le sens national n'y existait guère, surtout avant la révolution jeune-turque et dans la zone arabe. Ce que les parents demandaient aux établissements dirigés par des Occidentaux, c'était précisément une formation occidentale, qui aurait permis à leurs fils de s'inscrire à des cours universitaires et à leurs filles de figurer dans une société, dont tous les membres connaissaient une ou plusieurs langues occidentales.

Aujourd'hui, les conditions de vie ont changé et la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale a demandé, à plusieurs reprises, dès avant la deuxième guerre mondiale, qu'une partie au moins de l'enseignement catéchistique soit donnée dans la langue indigène et que les élèves des divers rits, dans les internats, aient la possibilité d'assister, au moins de temps en temps, à des cérémonies de leurs rits. Pour les matières profanes, la plupart des états ont imposé des réglementations, généralement assez strictes. Toutes nos maisons d'éducation se sont conformées aux exigences nouvelles, en engageant pour un premier temps du personnel auxiliaire. Deux cours ont été inaugurés, à Bikfaya, au Liban, et en Egypte pour former les meilleurs éléments de nos communautés occidentales à la connaissance de l'arabe littéral.

Sans doute, il y a bien quelques missionnaires attardés, qui continuent à ignorer la langue et les rits des pays où ils vivent. Mais il n'y a guère à craindre que leur influence s'étende. Les latinismes rituels ont été introduits, presque toujours, pour autant que l'histoire l'enseigne, par des ecclésiastiques appartenant par leur naissance à des rits orientaux. Aujourd'hui encore, ceux qui voudraient établir une hiérarchie entre les rits sont des ecclésiastiques, des religieux ou des religieuses indigènes, dont les parents ou eux-mêmes ont cru s'élever au-dessus de leurs compatriotes en adoptant le rit latin. Heureusement, il ne s'agit que de cas sporadiques, d'individus ou de groupes restreints. La plupart de ceux qui s'adonnent au travail apostolique dans le Proche-Orient ne songent qu'à le rendre plus catholique; ils ne veulent à aucun prix latiniser.

* * *

Le Saint-Siège a toujours tenu le principe que les chrétientés orientales doivent rester fidèles à leurs traditions liturgiques. Dès 1636, une Commission pour la correction des livres liturgiques grecs a fonctionné à Rome et sa compétence a été étendue en 1717 aux livres liturgiques de tous les rits orientaux. La S. Congrégation *de Propaganda Fide* a publié au dix-huitième et au dix-neuvième siècle un bon nombre d'éditions liturgiques, et la plupart sont de très bonne qualité, préparées avec soin sur de bons manuscrits.

La S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, surtout dans les quinze dernières années, a soigné particulièrement ce genre d'activité. Il serait fastidieux de citer tous les titres des ouvrages publiés. Après l'impression d'un horologe grec, ou manuel pour la récitation de l'office divin, la révision des livres liturgiques slaves a été entreprise, plus urgente que celle des textes grecs déjà exécutée par la S. Congrégation *de Propaganda Fide*. Deux séries ont été menées de front à l'imprimerie du monastère exarchique de Grottaferrata, dont une suivant la réforme du patriarche Nikon, qui est la recension synodale russe, et l'autre conforme aux usages des Ruthènes. Le missel ou euchologe, le livre de l'office divin, le rituel, l'épistolaire et l'évangéliaire ont été successivement préparés et déjà il a fallu réimprimer certains volumes de la série ruthène, tandis que les volumes de la série russe ont été demandés à plusieurs reprises par des ecclésiastiques non-catholiques, qui en ont admiré le caractère pratique.

Après un long travail préparatoire, dont votre compatriote, le regretté P. Vosté, O.P., a été la cheville ouvrière, les textes des pontificaux, syrien et chaldéen, ont été arrêtés définitivement. Le premier volume du pontifical syrien est sorti des presses il y a quelques semaines, grâce à un important subside provenant d'un prélat ruthène des Etats-Unis. Un missel éthiopien a été imprimé à Rome et les dernières feuilles d'un horologe qui n'avait jamais été édité, sont au tirage. Des travaux préparatoires sont en cours pour d'autres éditions, qui sont attendues, au Liban, en Egypte, en Ethiopie et au Malabar. Il me plaît de souligner que deux Orientalistes belges y ont une part prépondérante, le Chanoine Arnold van Lantschoot, vice-préfet de la Bibliothèque Vaticane, et le R. P. Alphonse Raes, S. J., professeur à l'Institut Pontifical pour les Etudes Orientales.

*
* *

Les chrétientés orientales, éprouvées dès les premiers siècles de leur existence par des hérésies et par des schismes, s'en sont trouvées affaiblies en face de l'Islam, au temps de la conquête et depuis lors. Le Saint-Siège encourage toutes leurs communautés à collaborer. Elles peuvent, sans crainte de voir leurs traditions menacées, s'unir pour

l'exercice de la charité et dans les activités de l'Action catholique. Mais, il n'est pas toujours facile de travailler ensemble, quand on a vécu trop longtemps en groupes fermés. Il importe surtout que les chrétiens d'Orient s'unissent, lorsqu'il s'agit de la défense de leur statut civil. Tout en se gardant bien d'intervenir dans le domaine politique, le Saint-Siège a rappelé plusieurs fois aux chrétiens d'Orient que l'union fait la force et pour aider à l'union, il a recommandé les rencontres de tous les évêques d'un même pays, à quelque rite qu'ils appartiennent, a provoqué la formation de commissions mixtes, a donné son approbation à la constitution de tribunaux interrituels, a béni les conférences de S. Vincent de Paul et les œuvres eucharistiques, où collaborent tous les rites. Dans plusieurs cas, les préfets catholiques se sont entendus avec les chefs des églises autonomes pour la préparation d'exposés destinés aux pouvoirs civils.

La promulgation du droit canonique oriental, dont plusieurs sections déjà ont été publiées, devrait aider les catholiques d'Orient à perfectionner leurs organismes. Ils ont vécu jusqu'ici sur des canons conciliaires et des décrets impériaux antérieurs à l'Islam, complétés par les décisions des synodes récents. Le code, dont les dispositions seront communes à tous les rites, n'empêchera pas que sur des points de détail les synodes de chaque rite arrêtent leurs interprétations et leurs décisions. Du moins, sur les points importants, beaucoup de divergences disparaîtront, dont s'étonnent à juste titre les parties. Le Saint-Siège est persuadé que l'administration plus soigneuse, qui devrait résulter de l'application du code, l'amélioration de la qualité du clergé, mieux préparé intellectuellement et spirituellement, et les progrès des instituts religieux, plus réguliers et plus dynamiques, hâteront la réunion de ceux qui ne sont pas sous la houlette du Successeur de Pierre. Désireux de voir les chrétiens se rapprocher sur tous les terrains où ils le peuvent sans danger de confusion, nous pensons que les exemples ont plus d'efficacité que les discussions théoriques. Nous voulons que les catholiques d'Orient soient tels que les autres chrétiens ambitionnent de se joindre à eux, avec la certitude de trouver dans leur société un bienfait pour leurs âmes.

*

* *

Je pourrais donner beaucoup d'autres détails sur ce que le Saint-Siège a fait pendant les trente-cinq dernières années pour les chrétientés orientales. Mais j'ai voulu me limiter aux activités de caractère permanent. Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, depuis le début de la guerre de Palestine en Europe et dans le Proche-Orient, le Saint-Siège a multiplié ses efforts pour l'assistance spirituelle et matérielle des personnes déplacées et des réfugiés arabes, dans les

camps et hors des camps, en s'appliquant à secourir tous les chrétiens, de quelque obédience qu'ils fussent, et les musulmans eux-mêmes. Tous ont reçu en abondance, grâce à la générosité des catholiques du monde entier, vivres, vêtements, instruction, soins sanitaires. Ceci aussi devrait faire tomber des préjugés et créer un climat favorable au rapprochement tant désiré entre l'Orient et l'Occident.

Mais, dans tout bilan, il y a deux chapitres : un actif et un passif. Je vous ai signalé, en commençant, les pertes subies en Turquie, à la suite des événements de 1915 et de 1922, portant sur plusieurs centaines de milliers de chrétiens. L'autre paragraphe du passif est un compte, qui reste ouvert, et dont personne aujourd'hui ne peut prévoir quel sera le solde.

La S. Congrégation pour l'Eglise Orientale a commencé de fonctionner le 1er décembre 1917. Quelques semaines plus tôt, un événement avait eu lieu, dont l'importance pour la diffusion des idéologies dans le monde dépasse, dès maintenant, celle de la sortie de La Mecque, le 16 juillet 622, du prophète de l'Islam. Le 28 octobre 1917, un régime s'affirmait en Russie, qui a procuré le triomphe de l'idéologie marxiste dans la vie sociale et l'administration civile d'un grand nombre de peuples et sur un territoire plus étendu que celui gagné par l'Islam avant la bataille de Poitiers. L'exposé des conséquences de cet état de choses pour la vie des chrétientés orientales doit compléter le diptyque dont je viens de vous décrire le premier volet.

La constitution de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques affirme que chacun est libre d'avoir une religion et de la pratiquer. Depuis le mois de janvier 1918, les lieux de culte sont la propriété de l'Etat. Mais, les églises et chapelles qui existaient en France avant 1905 sont devenues propriété des communes à la suite de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat. Cette circonstance n'empêche pas les catholiques de France de jouir de leurs églises. La loi soviétique prévoit que les lieux de culte incamérés par l'Etat pourront être mis par les administrations locales à la disposition des fidèles. En modifiant le taux des impôts que les associations cultuelles doivent payer, le gouvernement peut les gêner ou faciliter leur activité à volonté.

Les catholiques de Russie, assez peu nombreux après la restauration de la Pologne et la constitution d'états baltes indépendants, se trouvèrent un premier temps dans les mêmes conditions que les autres chrétiens, ni mieux ni plus mal. Tandis que l'église nationale perdait l'appui du gouvernement tzariste, les catholiques de rit byzantin voyaient tomber les obstacles légaux, qui les avaient empêchés jusque-là de s'organiser. Ils purent avoir un chef, qui fut l'exarque Léonidas Féodorov, un converti, qui avait complété à Rome sa formation sacerdotale. Une communauté de tertiaires dominicaines se groupa à Moscou sous la direction de la Mère Abrikosova. Aussi dures que pussent être les conditions générales, la vie religieuse était intense.

Mais, l'orage éclata en 1923, alors qu'une mission d'assistance pontificale distribuait des vivres pour sauver des dizaines de milliers d'enfants russes menacés par la famine. L'exarque, qui avait déjà été exilé à Tobolsk pour propagande religieuse par le gouvernement tsariste, fut arrêté en même temps que l'Evêque latin, administrateur de l'archidiocèse de Mohilev, Mgr Czeplak, et une dizaine de prêtres. Au mois de septembre de la même année, ce fut le tour des fidèles, à Léningrad et à Moscou. A ces catholiques, on reprocha d'avoir contrevenu à l'article 61 du code pénal soviétique d'alors, et ils furent condamnés pour participation active à une organisation ayant pour but d'aider la bourgeoisie internationale dans sa lutte contre le pouvoir des Soviets. Le fait de reconnaître le Pape comme chef de l'Eglise suffisait à démontrer la connivence avec la bourgeoisie étrangère.

Le gouvernement soviétique est officiellement athée; cependant, depuis 1942, il a donné certaines facilités au clergé qui continue l'Eglise nationale traditionnelle. Cette Eglise a maintenant un patriarche, de nombreux évêques, deux facultés de théologie et plusieurs séminaires. Les églises sont toujours à la disposition des croyants, pourvu qu'ils paient les impôts et les primes d'assurance. Mais, les catholiques de rit byzantin sont victimes de mesures d'exception. Et je ne parle pas seulement du petit groupe annihilé en 1923. Depuis 1945, cinq millions environ de catholiques de rit byzantin, en Galicie occidentale et en Podcarpathie, se sont vu imposer la nationalité soviétique. Dès le mois d'avril 1945, pour les uns, quelques mois après l'assassinat de l'évêque Romža au printemps de 1949 pour les autres, les prêtres catholiques de rit byzantin ont été invités à renoncer à l'obédience du Pape pour se mettre sous celle du patriarche de Moscou; les églises où ils célébraient leur ont été enlevées; la pratique du rit byzantin est interdite aux catholiques. Les cinq évêques catholiques ruthènes ont été arrêtés simultanément le 11 avril 1945. En Roumanie, les prêtres catholiques de rit byzantin ont été invités à l'apostasie dans les derniers jours de septembre 1948, leurs six évêques ont été arrêtés le 28 octobre suivant; au mois de décembre, la pratique du rit byzantin est devenue illégale pour les catholiques et leurs églises ont été données à d'autres. Peu importent les mises en scène organisées pour faire croire que le clergé catholique a choisi librement de se mettre sous une obédience autre que celle du Pape. Les faits sont là : ceux qui refusent de se soumettre doivent se cacher ou aller en prison.

Ce n'est pas la première fois que des prêtres catholiques se trouvent devant une telle alternative : pendant la Révolution française, les prêtres qui se refusaient au serment devaient périr. Le Saint-Siège, ne pouvant plus rien organiser dans les pays où sévit la persécution, se résigne à ne rien savoir, soucieux de ne compromettre personne. Parfois, quelques informations particulières arrivent jusqu'à Rome, dont certaines sont exactes, tandis que d'autres sont tendancieuses et

ne méritent pas d'être retenues. Une certitude cependant nous reste, c'est que, si l'organisation hiérarchique est momentanément écrasée, les individus restent fidèles et préparent par leurs souffrances un lendemain meilleur. Incarcérés ou condamnés aux travaux forcés, les catholiques prêchent sans cesse leur foi dans des milieux où cette foi n'était pas connue. Le courage qu'ils manifestent en acceptant de souffrir pour elle, leur calme et leur charité dans les prisons et les camps de travail, feront plus que des phalanges de prêtres pour répandre la bonne odeur de Jésus-Christ.

Nous n'oublions pas qu'un Pape romain, condamné comme forçat au travail des mines, a porté la foi chrétienne avant la fin du premier siècle de notre ère dans cette Crimée, où se préparent aujourd'hui les mots d'ordre destinés aux militants du matérialisme dialectique. Le Saint-Siège, qui prie pour les persécutés et protège de tout son pouvoir les réfugiés, se souvient de l'état de la chrétienté romaine privée de ses cadres au temps de S. Clément I^er^. Autant que ses ennemis, l'Eglise croit à l'histoire : Elle a confiance dans l'avenir.

✠ Eug. Cardinal Tisserant,
Evêque d'Ostie, Porto et S. Rufina,
Doyen du S. Collège,
Secrétaire de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale.

„Sobornost" ou Papauté ?

II. LA NOTION CATHOLIQUE DE LA PAPAUTE

Dans un apologue très suggestif, un théologien catholique comparait récemment la tension invétérée entre Rome et l'Eglise d'Orient à l'attitude d'époux, séparés depuis de longues années (autant que d'années de cohabitation) et qui, pour le bien des enfants qu'ils se sont partagés, souhaitent une réconciliation, qu'ils attendent l'un de l'autre sous la forme d'un Canossa inconditionné [1].

L'image est très juste en ce qu'elle souligne, fort à propos, tout le complexe affectif qui s'est greffé, dès le début, sur les motifs objectifs, qu'ils soient d'ordre doctrinal ou pratique, qui furent à l'origine de la rupture. Le temps n'a fait que fortifier ces préventions et la mésentente initiale s'est durcie en opposition de par l'intervention d'enfants qui prirent fait et cause pour leur mère, lui accordant ainsi le bénéfice d'une justification de ses propres griefs à l'égard du conjoint. Le cas s'est vérifié à propos de l'Eglise russe ; bien que jadis, l'Eglise d'Occident ait pris une part aussi active à son évangélisation que l'église grecque de Constantinople [2], les bonnes relations avec Rome ne durèrent pas longtemps. La jeune église se tourna de plus en plus vers Byzance : elle y était prédisposée par la proximité plus grande, certaines affinités et surtout les intérêts légitimes du peuple russe qui redoutait l'Occident et ces peuplades germaniques, avec lesquelles le pape de Rome semblait avoir partie liée depuis le couronnement de Charlemagne. Les préjugés anti-papistes, hérités de Constantinople, trouvèrent donc un terrain propice et, depuis lors, ils n'ont pas cessé d'alimenter la controverse avec Rome. Ils sont aussi tenaces de nos jours, comme on a pu le constater à propos de la polémique récente dont nous avons fait mention plus haut.

Le pire des griefs qu'on puisse s'adresser entre théologiens orthodoxes — décisif à leurs yeux — est celui de papisme : le néo-papisme de Constantinople, écrit le hiéromoine Sophrony, à propos de l'encyclique du Patriarche Athénagoras de 1950 [3], le papisme qui découle logiquement d'une conception organique de l'Eglise, répond le P.

---

1. Voir *Vers l'unité chrétienne*, n° 38, déc. 1951, p. 1-2.
2. Cfr Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris, 1926 ; Michel de Taube, *Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars*, Coll. Russie et Chrétienté, 2, 1947.
3. Cfr *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n^os 2-3, p. 24 (en russe) ; n° 5, p. 51 (en français).

Schmemann à ses adversaires [4]. Autant dire la négation de la sobornost, de l'orthodoxie : C'est lui, écrit l'archiprêtre Kovalevsky, avec l'ordre juridique et la centralisation qu'il amène dans l'Eglise, « qui est responsable de la désunion des chrétiens, des schismes avec l'Orient, de la multiplicité des Eglises protestantes et de la révolte de l'esprit laïque et séculier contre l'Eglise du Christ [5] ». Et le hiéromoine Sophrony, dans l'article cité plus haut, d'esquisser l'origine et la genèse historique de cette erreur de l'Eglise latine : dans une Eglise structurée à l'image de la Sainte Trinité avec la parfaite égalité des évêques, le papisme correspond à l'erreur du subordinatianisme, en particulier celui d'Arius, « car il donne à l'évêque de Rome une place qui le sépare du reste du corps de l'Eglise, l'élevant à une hauteur qui ne le fait pas simplement le plus grand, mais d'une *autre nature*. Survivance de l'Empire romain païen, sa conception dogmatique a été influencée par la théologie du « Filioque » qui l'amène à une forme spécifique du christocentrisme. Ensuite apparaît une rupture entre Dieu et le monde : le Christ devient transcendant au monde et l'évêque de Rome prend sa place dans l'Eglise terrestre; le Saint-Esprit, en fait, perd son égalité hypostatique avec le Père et le Fils, ne devenant qu'une force du Christ, confiée au pouvoir et au jugement de l'Evêque de Rome [6] ».

En face d'une pareille assurance et d'un jugement aussi catégorique qui passe aux yeux de nombreux orthodoxes pour une évidence historique, la tâche du théologien catholique, on le conçoit, n'est pas aisée. A-t-il des chances de se faire écouter, dans l'exposé candide de sa croyance et peut-il se flatter de réussir jamais à percer ce rempart de préjugés qui semblent reposer solidement à la fois sur le dogme et sur l'histoire? Si l'entreprise semblait ardue à nos devanciers, n'apparaît-elle pas désespérée, depuis le concile du Vatican, à en croire les affirmations réitérées de la polémique antiromaine? En érigeant en dogme de foi l'absolutisme papal, l'Eglise de Rome n'a-t-elle pas rompu définitivement avec la Tradition et corrompu le Dépôt révélé? Nous en trouvons l'aveu à peine déguisé sous la plume de Sophrony, lorsque, à propos du rapport qu'il met entre le Papisme romain et le subordinatianisme d'Arius, il remarque : « il faut préciser que nous appliquons ce parallèle non à l'origine du Papisme romain, mais à sa forme actuelle établie par le concile du Vatican en 1870 [7] ».

Le plan de notre exposé s'impose donc de lui-même. Il nous faudra montrer que le concile du Vatican, quoi qu'en pensent nos frères dissidents, n'a rien changé à la structure divine de l'Eglise telle qu'elle nous apparaît dans la tradition des dix premiers siècles et s'il s'avère

4. Cfr Θεολογία, avril-juin 1951, p. 246.
5. *Messager*, n°s 2-3, p. 69.
6. *Messager*, n° 5, p. 46.
7. *Ibid.*, p. 46.

que ce développement dogmatique récent est conforme à la tradition, nous pourrons en conclure que la primauté et l'infaillibilité du Pape, en dépit des apparences, est compatible avec la vraie sobornost, celle qui s'exprime dans la théologie orthodoxe classique par la conciliarité ou la collégialité des évêques.

Est-il vrai tout d'abord que, depuis la définition du Vatican, l'Eglise universelle soit devenue une immense église locale, gouvernée par un seul évêque, comme l'écrit le P. Schmemann [8]? Seule, une lecture très superficielle, indigne d'un théologien, de la Constitution « Pastor aeternus » pourrait donner une apparence de vérité à pareille simplification. La réalité est tout autre. Toutefois, avant d'aborder les textes qui font difficulté aux non-catholiques, une remarque préliminaire nous paraît nécessaire. Il ne faut pas chercher dans le concile du Vatican une présentation complète et organique de l'ecclésiologie. Les conciles, d'ordinaire, n'ont pas une telle prétention : ils se réunissent le plus souvent pour opposer une digue aux hérésies ou aux erreurs graves en proclamant solennellement ou en précisant les points de foi menacés, mais ils n'eurent jamais la moindre velléité de présenter une Somme complète de la foi catholique, même relativement à un dogme particulier. Quelle ne serait pas l'erreur d'un théologien, qui, voulant proposer l'enseignement global de la foi sur la Christologie, ne prendrait pour fondement de son exposé que le dogme défini à Ephèse ou même à Chalcédoine? Si vénérables que soient pour l'Eglise les saints conciles oecuméniques, ils ne sont pas l'unique organe de son enseignement authentique qui s'exprime habituellement, dans le magistère ordinaire et universel de l'épiscopat dispersé. Bien des théologiens orthodoxes n'auront pas de peine à être d'accord avec cette doctrine courante de l'Eglise romaine.

Le concile du Vatican ne fait pas exception à cette loi, comme l'indiquaient les intentions expresses de Pie IX, dans la Bulle d'indiction « Aeterni Patris [9] ». A vrai dire, le Pape avait fait préparer par une commission de Prélats et de théologiens réputés un schéma présynodal sur l'Eglise, qui devait être soumis à la discussion des Pères [10] : il contenait, après un exposé magistral sur la nature de l'Eglise, Corps mystique du Christ, sa structure visible, sa nécessité, ses propriétés et ses pouvoirs, un seul chapitre (le ch. 11) sur la primauté du Pape, sans nulle mention de son infaillibilité; il s'achevait par trois chapitres sur les relations de l'Eglise et de la société civile. Nous

8. Θεολογία, *ibid.*, p. 246.
9. Cfr le texte dans Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. L, col. 193*-198*; résumé dans Granderath, *Histoire du Concile du Vatican*, t. I, Bruxelles, 1908, ch. 8, p. 157-161.
10. Texte dans Mansi, *op. cit.*, t. LI, col. 539-553; voir résumé dans Granderath, *op. cit.*, t. I, p. 520-521; t. II, 1re partie, p. 317-320.

n'avons pas à raconter ici les événements qui amenèrent l'abandon de ce schéma ; l'agitation extra-conciliaire, suscitée par des indiscrétions de la presse, obligea les Pères à traiter d'abord, en dehors de son contexte, la grave question, contestée alors, de la primauté de juridiction du Pape et de son infaillibilité. Au grand regret de membres très éminents du Concile, inquiets des réactions que ne manquerait pas de provoquer une définition prématurée de dogmes, séparés de leur structure organique, on modifia le chapitre onzième du schéma et y joignant un chapitre sur l'infaillibilité, on en fit la Constitution « Pastor aeternus » dont la discussion devait soulever de si vifs débats dans l'assemblée conciliaire. Cette histoire est passionnante [11]. On souhaiterait que les théologiens dissidents la connaissent mieux pour juger plus équitablement du respect de la tradition existant dans l'Église latine et de la liberté de parole que revendiquaient les évêques, juges et docteurs de la foi en tant que successeurs des apôtres.

La première découverte qui ne manquerait pas de surprendre le lecteur orthodoxe serait de constater combien l'idéal de la sobornost est resté vivant dans l'Église catholique romaine. Avant même la discussion du nouveau schéma, il avait été proclamé en termes non équivoques par plus d'un prélat de rite latin, lors des débats sur deux constitutions disciplinaires : « De episcopis » et « De sede episcopali vacante ». Les auteurs des schémas avaient insisté surtout sur les devoirs des évêques. La plupart des orateurs qui prirent la parole firent remarquer qu'il fallait aussi et avant tout parler de leurs droits [12]. Mgr Schwarzenberg, archevêque de Prague, observa, le tout premier, combien il était urgent de traiter à la fois de l'autorité des évêques, et de celle du pape, puisque la première n'était pas moins battue en brèche par le pouvoir civil : « Si l'on envisage ensemble ces deux points, nous apparaîtrons vraiment comme un seul corps, uni intimement et comme agglutiné au chef suprême de l'Église, comme des frères appelés à prendre part à la sollicitude de tout le corps, non pas comme des serviteurs, mais comme des fils sous l'autorité du pasteur suprême et du père [13] ». Un bon nombre de prélats, d'Italie, de France, d'Allemagne, d'Autriche, de Hongrie opinèrent dans le même sens [14].

11. On peut lire un résumé objectif des débats dans Granderath, *op. cit.*, t. III, 1re et 2e parties. Cfr le livre très intéressant de Mourret, *Le concile du Vatican d'après des documents inédits.*

12. Cfr Mansi, t. L, col. 359-487 ; voir aussi Granderath, *op. cit.*, t. II, 1re partie, ch. 12, p. 209 sq.

13. « Utrumque si factum fuerit, vere apparebimus ceu corpus unum, intime coniunctum et quasi conglutinatum cum summo capite Ecclesiae, vere tanquam fratres in partem sollicitudinis totius corporis vocati, non tanquam servi, sed tamquam filii sub auctoritate supremi pastoris et patris » (Mansi, t. L, col. 361).

14. Voir en particulier les discours de Mgr Losanna, doyen d'âge du Concile, évêque de Biella (Mansi, t. L, col. 373-377). de Mgr Darboy, archevêque de Paris (*ibid.*, col. 400-406), de Mgr Melchers, archevêque de Cologne (*ibid.*, col. 409-411), de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans (*ibid.*, col. 433-437).

Mgr Strossmayer, évêque de Diakovar, en Bosnie, dont le siège épiscopal, par sa situation, était comme un trait d'union entre l'Orient et l'Occident, prononça avec une grande franchise un long discours où respirait le plus pur esprit de la Sobornost [15].

La même conscience de la dignité divine de leur charge épiscopale et de la conception organique du gouvernement de l'Eglise se fait jour dans les observations écrites présentées par les Pères sur le onzième chapitre du schéma primitif présynodal, traitant de la primauté du Pape [16]. La grande majorité souligne la grave lacune qu'il y a à traiter de la primauté du Pape sans avoir fait mention au préalable de la hiérarchie épiscopale : un bon nombre voudrait voir inséré un chapitre préliminaire sur les droits des évêques : enfin, plusieurs se plaignent de l'aspect de sécheresse juridique que reflète tout le chapitre [17].

Ces critiques, on le devine, vont se faire plus pressantes et même agressives quand on en viendra à la discussion publique de la nouvelle constitution qui porte uniquement sur les prérogatives papales. Bien que tous les Pères — ou peu s'en faut — soient d'accord sur le fond de la question, — l'existence d'une primauté de droit divin et une infaillibilité propre à la fonction du Souverain Pasteur, — beaucoup ne cachent pas leurs appréhensions de la voir traitée séparément, sans référence à l'ensemble de la structure de l'Eglise : autant vaudrait en architecture parler de la clef de voûte sans faire mention des arcs qui lui donnent un sens. L'Eglise est un corps organique dont chaque partie ne se comprend que dans sa relation avec le tout [18].

La crainte n'était pas moins vive chez les prélats orientaux ou les évêques latins en rapport avec les dissidents : par une définition hâtive, portée sans leur concours, n'allait-on pas approfondir le fossé qui sépare les deux Eglises? A cet égard, les interventions les plus notoires, lors du débat général sur la Constitution, furent l'adjuration pathétique de Mgr Grégoire Jussef, patriarche gréco-melchite d'Antioche et le discours éloquent et habile de Mgr Strossmayer [19].

En dépit de ces graves avertissements, le concile jugea opportun d'aborder avant les autres chapitres cette question dogmatique dont l'opinion s'était émue et dont l'urgence s'expliquait par l'histoire de l'Eglise en Occident au cours des derniers siècles.

Nous ne pouvons songer à faire le récit de ces débats passionnés

15. Cfr Mansi, t. L, col. 476-487.
16. Voir dans Mansi, t. LI, col. 929-968.
17. Citons, parmi les très nombreux témoignages, cette remarque, émanant d'évêques peu connus, qui traduit bien l'ensemble des critiques exprimées : « generaliter doctrina in capite contenta manca est et incompleta, nam agere de primatu Romani Pontificis sine expositione totius hierarchiae in Concilio Tridentino explanatae... non congruum videtur » (Mansi, t. LI, col. 963).
18. Voir en ce sens les discours de Mgr David de Saint-Brieuc (Mansi, t. LII, col. 72), de Mgr Schwarzenberg (*ibid.*, col. 94-95), de Mgr Ketteler, évêque de Mayence (*ibid.*, col. 202-211), de Mgr Strossmayer (*ibid.*, col. 391-404).
19. Cfr Mansi, t. LII, col. 133-137 et 391-404.

qui durèrent deux mois et demi environ et qui aboutirent au vote de la constitution « Pastor aeternus ». Ce serait d'ailleurs bien inutile, car notre théologien orthodoxe serait en mesure de nous dire qu'au fond, cette histoire l'intéresse fort médiocrement : il faut juger un concile à ses résultats. Or, s'il a existé, au concile du Vatican, en regard d'une majorité infaillibiliste, une minorité inopportuniste non négligeable, il n'en est pas moins vrai qu'elle fut, en définitive, déboutée. Dès lors, quels que furent les sentiments d'un bon nombre d'évêques, avec lesquels les Orientaux se sentiraient en pleine communion d'âmes, n'est-ce point la conception « papiste » qui a triomphé, au grand dam de la tradition, entraînant la condamnation même de la Sobornost ?

Pareil jugement n'est pas conforme aux faits, ni aux textes. Outre que les évêques de la majorité admettaient, comme ils l'attestèrent plus d'une fois, le bien-fondé des revendications sur les droits de l'épiscopat, éloquemment rappelés dans les discours de la prétendue « opposition », on peut montrer, textes à l'appui, que les interventions de la minorité ne furent pas inefficaces : les amendements qu'elle proposait furent souvent sanctionnés par la Députation de la Foi qui avait mission de modifier le schéma, selon le vœu des Pères et elles aidèrent à élaborer un texte définitif, plus nuancé que l'ébauche originale [20], en ce qu'elle tenait compte, dans la formulation des prérogatives pontificales, de la structure organique de l'Eglise. Nous voudrions le montrer brièvement pour ce qui touche aux rapports de la Papauté et de l'épiscopat, autant dire de la Primauté et de la Sobornost.

Est-il vrai, comme le suggérait le P. Schmemann, que, depuis la définition du Vatican, l'Eglise du Christ n'ait plus qu'un seul docteur et qu'un seul Pasteur, le pape de Rome ? Il faudrait pour se l'imaginer, suivre l'exemple de la plupart des lecteurs pressés : sauter la préface du document conciliaire. On y rappelle que le Pasteur Eternel de nos âmes, — le Christ —, ayant décidé de fonder l'Eglise sur le modèle de l'unité trinitaire, se choisit des Apôtres, auxquels il confia la mission qu'Il avait reçue du Père. Or, ces Apôtres, pasteurs et docteurs de son troupeau, Il les voulut éternels et ce sont les évêques. L'Eglise, dans son ensemble, est donc régie par un corps épiscopal, successeur du Collège apostolique. Toutefois, une multitude, travaillant à une œuvre commune, exige un principe de cohésion, qui en assure l'unité et c'est pourquoi le Christ préposa aux Apôtres le bienheureux Pierre, principe perpétuel de l'unité des Pasteurs et des fidèles et fondement visible sur lequel s'édifierait le temple éternel de l'Eglise.

Le texte, à notre avis, est clair à souhait. La mission d'édifier et de

20. Voir le texte original dans Mansi, t. LII, col. 4-7 et comparer le texte définitif : Mansi, t. LII, col. 1330-1334 vel Denzinger-Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, 1943, nos 1821-1840.

régir l'Eglise n'est pas dévolue au seul Pierre, mais à un collège d'apôtres, qui exercent ensemble une fonction de pastorat et de magistère sur l'unique troupeau du Christ. Pierre, toutefois, a reçu un mandat spécial : celui d'assurer l'unité d'action du groupe apostolique.

Le premier chapitre établit les preuves scripturaires de cette disposition divine, qui confère à la personne du seul Pierre un vrai pouvoir de juridiction; le second chapitre en confirme la perpétuité dans la personne de l'évêque de Rome, à l'aide de quelques textes tirés de la Tradition des cinq premiers siècles. Enfin, le chapitre troisième en vient à définir la nature propre et l'extension de ce primat de juridiction.

Après avoir rappelé la définition du concile de Florence sur la primauté de l'évêque de Rome, il en précise la portée; il s'agit d'un vrai pouvoir pastoral sur toute l'Eglise, sur toutes les églises locales et leurs membres, pasteurs ou fidèles, pouvoir doté des mêmes caractères que celui de l'évêque du lieu sur ses ouailles et concernant aussi bien la foi et les mœurs que la discipline et le gouvernement ecclésiastique. Ce texte qui fut le fruit de longues discussions et de retouches importantes semble, à première vue, statuer dans l'Eglise du Christ un absolutisme de la fonction pontificale qui ne laisse aucune place à la conception organique et collégiale que nous avions vue citée au début. Les évêques des églises locales ne sont-ils pas supplantés par cet unique évêque de l'Eglise universelle, qui possède les mêmes prérogatives qu'eux dans leur propre diocèse? N'est-ce pas les réduire au rang de lieutenants du Souverain Pontife, puisqu'ils sont soumis dans le territoire même qui leur est dévolu, à la juridiction supérieure et pleinement efficace du Pasteur suprême?

Le paragraphe suivant prévient une telle interprétation qui fausserait la portée du décret; on y affirme sans ambages que la primauté du Pape ne porte en rien préjudice à la juridiction des évêques, successeurs des Apôtres de par la volonté du Christ et vrais pasteurs de leurs troupeaux respectifs. Bien au contraire : elle la confirme, la fortifie et la protège. Cette affirmation nette et catégorique éclaire la portée de la définition précédente : elle nous montre à l'évidence que les Pères du Concile n'entendaient pas oublier la conception organique de la hiérarchie qu'ils avaient opportunément rappelée au début; on peut même dire qu'ils la soulignent et la sanctionnent. Une lecture plus attentive du texte va nous en convaincre.

Dès le début du décret, on nous parle d'églises locales : après la définition de Florence qui faisait mention de l'Eglise universelle, le concile du Vatican ne perd pas de vue que cette unité suprême est organique : elle résulte d'une multiplicité d'églises locales, unies au siège de Rome par des liens de foi et de communion. Le Pontife romain est donc évêque d'un diocèse local comme ses frères dans l'épiscopat, mais une fonction spéciale lui est confiée par le Christ, comme

au successeur de Pierre sur le siège de Rome : il est l'unité même de la Sobornost ; c'est à lui qu'est confiée la mission de défendre la cohésion du troupeau du Christ dispersé dans le monde en communautés locales, d'assurer l'unité d'action de l'épiscopat et la pureté de l'orthodoxie, de promouvoir le bien commun de l'ensemble de l'Eglise ; en conséquence, ses pouvoirs se mesurent exactement sur la mission qui lui est départie. Or, il va de soi que cette charge de gardien suprême de l'unité, cette superintendance qui ne fut confiée à aucun autre apôtre, ne peut rencontrer d'obstacles dans son exercice et tel est le sens des minuties dans lesquelles le décret a monnayé l'interprétation exacte de cette « plénitude de la puissance », inhérente à la fonction pastorale souveraine.

Cette insistance même à affirmer l'universalité en étendue et en profondeur de la juridiction pontificale, est le meilleur garant de la portée oecuménique, de la catholicité du pouvoir qui lui est reconnu : il n'est pas le « plus grand parmi ses frères [21] », il est la « représentation » même de la sobornost, l'incarnation vivante de la solidarité des évêques et c'est bien cette identification à la hiérarchie que le concile considère dans la fonction du primat, lorsqu'elle joint le beau texte de saint Grégoire le Grand au rappel de l'intime union qui existe entre la Papauté et l'épiscopat [22].

La plénitude du pouvoir, reconnue au pape par le chapitre troisième de la constitution « Pastor aeternus » n'introduit donc dans l'Eglise ni absolutisme ni arbitraire, comme le rappelait opportunément Mgr Zinelli, au nom de la Députation de la Foi [23]. Plusieurs Pères de la minorité, dont Mgr Landriot s'était fait le porte-parole [24], achoppaient contre le terme de « plena potestas » qui leur semblait sonner le glas du pouvoir des évêques. Ils le confondaient avec : pouvoir illimité. Mgr Salas, répondant à Mgr Landriot, les rassure : le pouvoir du Pape, pour plénier qu'il soit, n'est pas illimité [25] ; il s'exerce dans les limites mêmes de la constitution de l'Eglise, conformément à la volonté de son fondateur qui lui associe obligatoirement un collège d'évêques, co-participants naturels et légitimes de son autorité.

Le Saint-Père ne peut donc changer la nature de l'épiscopat [26], ins-

---

21. Cfr le canon : « aut eum habere potiores partes » (Mansi, t. LII, col. 1333 ; Denzinger, n° 1831).

22. « Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est patrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur » (*ad Eulogium episc. Alexandr.*, l. 8, c. 30 ; *P.L.*, LXXVII, 933 C).

23. Cfr Mansi, t. LII, col. 1144 D.

24. Cfr Mansi, t. LII, col. 567.

25. « Potestas Summi Pontificis limitatur iure naturali et divino, limitatur J.C. Domini nostri praeceptis et doctrinis, limitatur communi Ecclesiae bono, limitatur conscientia, limitatur recta ratione et sensu communi, limitatur regula fidei et morum... En quot limitationes ! » (Mansi, t. LII, 579-580).

26. Cfr Mgr Zinelli : « Nemo sanus dicere potest aut papam aut concilium

titué par le Christ, convertir les évêques en délégués apostoliques, se passer habituellement de leur concours, dans le gouvernement de leur diocèse, comme s'il était l'unique pasteur du troupeau, dont les évêques seraient de simples intendants. Qu'est-ce à dire, sinon que, dans l'exercice de son pouvoir, il doit sans cesse tenir compte de la structure propre de l'Église, régie par un collège d'évêques et agir en vue du bien commun, avec la conscience d'être l'organe et le soutien de la hiérarchie?

Pareille relation entre le hiérarque suprême et ses associés dépasse, on le conçoit volontiers, l'ordre juridique; on la comparerait, sans trop de risque d'erreurs, à la collaboration des parents dans l'éducation de leurs enfants : bien que chef de la communauté, le père s'associe tout naturellement et comme nécessairement son épouse, sans l'aide de laquelle le bien même des enfants serait compromis.

Toutefois il est libre d'agir sans requérir l'assentiment de celle-ci et même parfois contre son gré, dès qu'un intérêt supérieur l'exige et qu'une disposition particulière à l'égard d'un enfant, arrachée à la faiblesse de la mère, compromettrait le bien général de la communauté familiale. Ainsi en va-t-il du pape, lorsqu'il intervient dans les affaires d'un diocèse, le regard fixé sur le bien commun de l'Église. C'est cette visée qui mesure et légitime son intervention, où l'évêque du lieu reconnaît la sollicitude du Pasteur suprême ayant reçu du Christ le mandat de confirmer ses frères.

La chose apparaît avec plus d'évidence encore, lorsqu'il s'agit de l'infaillibilité personnelle du Souverain Pontife. Nulle vérité dogmatique n'a causé plus d'émoi dans le concile et dans toute la catholicité que cette prérogative qui paraît nier le principe même de la conciliarité et rendre superflus les conciles oecuméniques.

L'opposition avait concentré sa critique sur les trois mots qui paraissaient caractériser l'infaillibilité du Pape : personnelle, séparée et absolue. Les oreilles des Pères en avaient été tellement rebattues que Mgr d'Avanzo faisait plaisamment remarquer qu'on allait désormais désigner le concile du Vatican sous le nom de concile des trois mots[27]. Or, s'il est une conclusion qui s'impose, lorsqu'on lit le texte du chapitre quatrième et le canon qui le clôt avec l'excellent commentaire qu'en a donné Mgr Gasser, le 11 juillet 1870, au nom de la Députation de la Foi[28], c'est que la crainte d'un pouvoir discrétionnaire que la définition donnerait au Pape dans sa fonction de magis-

---

oecumenicum posse destruere episcopatum coeteraque iura divina in Ecclesia determinata » (Mansi, t. LII, col. 1114).

27. Cfr Mansi, t. LII, col. 761.

28. Mansi, t. LII, col. 1212-1217; Granderath, *op. cit.*, t. III, 2e partie, ch. 12, p. 105-112.

tère était parfaitement vaine. Personnelle en tant que prérogative attachée à la personne du Pape et non uniquement au siège de Rome, l'infaillibilité méritait davantage le nom de fonctionnelle [29] puisqu'elle est inhérente à sa fonction de Pasteur suprême, de chef de l'Eglise dans sa relation à l'Eglise universelle [30], en tout cas, elle n'était ni séparée, ni absolue.

Elle ne pouvait être dite séparée, mais uniquement distincte de l'infaillibilité collégiale, expliquait Mgr Gasser, puisqu'elle suppose l'exercice même de son rôle de docteur universel, de représentant de l'Eglise oecuménique : fondement de l'Eglise, selon la promesse de N.S. à saint Pierre, il ne peut être séparé de l'édifice, qu'il soutient, au moment où il use d'un charisme à lui conféré pour le bien même de l'Eglise [31].

D'ailleurs, il est une raison plus grave pour ne point séparer de l'Eglise le Pape définissant *ex cathedra* une vérité catholique. Ce charisme de la foi accordé au Saint-Père pour la conservation de la vérité divine ne consiste pas en une sorte d'inspiration ou de révélation nouvelle, il s'exerce selon un mode d'assistance de l'Esprit Saint empêchant le Pape d'errer dans le discernement authentique du dépôt de la foi, conservé dans la tradition. Il suppose donc une enquête diligente de cette dernière, comme condition préalable. Or, comment cette enquête peut-elle s'opérer, sinon en consultant la tradition des églises, d'ordinaire par l'intermédiaire des évêques ou, en cas d'urgence, la tradition immémoriale de l'Eglise de Rome, confluent de toutes les traditions locales de la catholica, au témoignage d'Irénée [32].

---

29. C'est bien la raison pour laquelle le ch. 4 porte pour titre « du *magistère* infaillible du Pontife Romain » et non « De l'infaillibilité du P. R. », un Père ayant fait remarquer que le mot d'infaillibilité est ambigu en certaines langues, p. ex. en allemand (et surtout en russe) où il signifie également impeccabilité (cfr Mansi, t. LII, col. 1218, emend. 5). Hélas ! cette confusion regrettable est entretenue dans la polémique orthodoxe anti-romaine. Ce privilège d'infaillibilité rend, par lui-même, le pape si peu impeccable qu'il n'est pas exclu qu'il puisse pécher, lorsqu'il s'en sert sans remplir avec tout le soin désirable les conditions divinement établies à son exercice. Même alors, pareille définition serait préservée de toute erreur, puisque la sagesse de Dieu ne fait pas dépendre l'exercice valide d'un pouvoir charismatique des dispositions morales de son détenteur.

30. « Competit (infallibilitas) Romano Pontifici... quatenus est persona publica i.e. caput Ecclesiae in sua relatione ad Ecclesiam universalem » (Mgr Gasser, Mansi, t. LII, col. 1213).

31. « Non separamus Pontificem ab ordinatissima coniunctione cum Ecclesia. Papa enim solum est infallibilis quando omnium christianorum doctoris munere fungens, *ergo universam Ecclesiam repraesentans,* iudicat et definit quid ab omnibus credendum vel reiiciendum. Ab Ecclesia universali tam separari non potest quam fundamentum ab aedificio cui portando destinatum est ». (Mansi, t. LII, col. 1213).

32. Citons le commentaire authentique de Mgr Gasser : « hanc cooperationem Ecclesiae tum ideo non excludimus, quia infallibilitas Romani Pontificis non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinae assistentiae ipsi obvenit. Hinc Papa pro officio suo et rei gravitate tenetur media apta adhibere ad veritatem rite indagandam et apte enuntiandam ; et eiusmodi me-

Si la tradition est unanime, le Pape ne fait alors que sanctionner la foi commune sur un point donné ; en fait, il n'est alors que le truchement du magistère actuel de tout le corps des évêques.

Mais que sera-ce, s'il éclate des dissensions graves sur un point dogmatique, si l'épiscopat lui-même est divisé ou tombe dans l'hérésie ou ne puisse porter remède aux erreurs par des mesures locales ou des conciles particuliers [33], le seul moyen d'obvier à ces maux, est-ce la convocation d'un concile oecuménique? L'histoire de l'Eglise nous montre que cet expédient n'est pas toujours le plus efficace ni même possible en des époques troublées. Le Christ aurait-il donc laissé son Eglise démunie d'un moyen prompt d'enrayer le mal grandissant, de conserver la santé du corps mystique tout entier par une nette affirmation de la vérité salutaire? La promesse faite à Pierre comportait cette garantie suprême et le Pape, en procédant à la définition, sait que l'assentiment de la partie saine de l'Episcopat et de l'Eglise ne lui feront pas défaut, puisqu'il n'est alors que la voix même de Pierre, fondement apostolique, attestant la vérité reçue des lèvres mêmes du Christ et conservée indéfectiblement par toute l'Eglise fidèle.

Le pape, dans sa fonction suprême de Docteur, n'est donc point séparé de la catholica : il est toujours uni à l'Eglise par le lien de la tradition, ordinairement attestée par l'accord de la prédication actuelle des évêques ; à défaut de celui-ci, c'est le grand courant ininterrompu de la tradition de l'Eglise qu'il consulte, au discernement de laquelle un secours particulier l'habilite, l'empêchant de se tromper, lui, le magistère tout entier et l'Eglise [34].

La règle objective de la foi, comme le reconnaissent les théologiens orthodoxes, le P. Florovsky en particulier, est donc bien la tradition catholique, dont les organes privilégiés sont l'Ecriture et les Pères, mais le critère suprême qui la détermine infailliblement, en cas de

---

dia sunt concilia vel etiam consilia episcoporum, cardinalium, theologorum » (Mansi, t. LII, col. 1213). « Numquam praetermittendum est quod papae praesto sit illa traditio Ecclesiae romanae ...ad quam propter potentiorem illius principalitatem omnem oportet convenire Ecclesiam » (*ibid.*, col. 1217).

33. « Talis definitionis (ex cathedra) tunc est vel maxime locus, cum alicubi in Ecclesia scandala circa fidem, dissensiones et haereses exoriantur, quibus reprimendis antistites ecclesiarum singillatim, vel etiam in concilio provinciali congregati impares sunt ; ita ut ad sanctam Sedem apostolicam hac de causa referre cogantur ; vel si ipsi antistites tristi erroris labe infecti fuerint » (Mgr Gasser, Mansi, t. LII, col. 12-13).

34. « Verum est quod consensio praedicationis praesentis totius Magisterii Ecclesiae unitae cum capite sit regula fidei etiam pro definitionibus Pontificis... omnes sciunt regulam... illam de consensione ecclesiarum in praedicatione praesenti valere solummodo in sensu positivo, nullatenus vero in sensu negativo... Ast, quid fiet si dissensio inter ecclesias particulares exoritur, si controversiae de fide insequuntur? Tunc iuxta Lirinensem recurrendum est ad consensionem antiquitatis, i.e. ad Scripturam et sanctos Patres : et ex consensione antiquitatis dissensio praedicationis praesentis est resolvenda » (Mansi, t. LII, col. 1216-1217).

conflits, ce n'est pas en définitive le peuple fidèle comme si c'était aux brebis à renseigner les Pasteurs, mais le pouvoir divin du Magistère, refluant, pour ainsi dire, dans son ultime retranchement, comme le sang, sous l'action d'un froid intense, reflue au cœur pour rejaillir dans tous les membres et les préserver de la mort.

Rien n'oblige le Pape en ces heures de crise à attendre patiemment un accord unanime, par hypothèse impossible, et tel est le sens de la clausule du décret conciliaire qui heurte tellement nos frères orthodoxes : « pareilles définitions du Souverain Pontife sont par elles-mêmes irréformables, ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae [35] ». L'accord se fera, la promesse d'indéfectibilité de l'Eglise en est garante ; il existe déjà avec l'Eglise du passé, mais la définition du Pontife n'exige pas, pour être valide, l'agrément spontané de tous les évêques, ni surtout des fidèles. Le concept de catholicité, comme celui de sobornost, n'embrasse pas uniquement l'universalité dans l'espace, mais aussi dans le temps ; il n'est pas la résultante de la loi du nombre, il est qualitatif et dussent, pour un temps, de larges fractions de la communauté ecclésiale faire défection, l'unique Eglise catholique demeure, fidèle au message du Christ et confiante dans la force de la vérité.

Nous croyons avoir suffisamment marqué, par cette analyse sommaire du concile du Vatican, que la définition des prérogatives pontificales n'a rien changé à la conception organique de l'Eglise et spécialement à la constitution collégiale de la Hiérarchie ecclésiastique.

A-t-elle modifié le mode propre du gouvernement et du magistère ecclésiastique et engagé l'Eglise catholique romaine sur une voie qui l'éloigne au fur et à mesure des communautés dissidentes ? Il faut ici dissiper une équivoque fréquente chez les non-catholiques. On nous objecte volontiers que la constitution « Pastor aeternus » reflète l'image authentique, solennellement ratifiée, de la structure de l'Eglise. Il faut répondre à cela qu'elle n'en révèle qu'un seul aspect, important certes, mais non point unique : autant vaudrait définir un corps par la tête et lui demander ensuite raison de son activité. Devant l'immense labeur qui les attendait [36], les Pères n'ont abordé qu'un seul point de la constitution dogmatique de l'Eglise : celui qui leur paraissait le plus urgent, eu égard aux douloureuses expériences faites dans le passé. Il faut avoir présentes à l'esprit l'erreur gallicane, toujours tenace jusqu'au XIX[e] siècle, les théories conciliaires issues du grand schisme d'Occident, le jansénisme surtout et la longue querelle autour de l'Augustinus pour comprendre le bien-fondé des définitions vati-

35. Denzinger-Umberg, n° 1839.

36. Pie IX n'avait institué pas moins de 6 commissions chargées de préparer des projets sur le dogme, la discipline, les affaires orientales, les religieux, les relations avec les Etats, le cérémonial. Cfr *D.T.C.*, art. « Vatican (concile du) », t. XV, c. 2537 ; Granderath, *op. cit.*, t. I, ch. VI, p. 73 sq.

canes. On peut juger que les Pères du concile ont fait du bon travail dans l'espace de quelques mois, en élevant un rempart définitif contre ces erreurs. Mais un garde-fou n'est pas une route : il en situe exactement la limite. Après avoir établi solidement une de ses bornes qu'elle ne peut dépasser, il restait à l'Eglise à indiquer l'autre extrême, afin de mesurer la largeur du chemin. Le concile, comme tant d'autres jadis, n'eut pas le temps d'achever son œuvre : aussi, ne fut-il pas clos mais prorogé. Entre-temps, l'Eglise continue sa marche, en gardant sans cesse le milieu de la route et c'est cette direction, cette allure habituelle qu'il faut considérer pour se faire une idée exacte de son équilibre et de son comportement normal.

A ne lire que les décrets du Vatican, un dissident pourrait s'imaginer que l'Eglise militante est gouvernée à coup d'ukases émanant de Rome et qu'elle est enseignée uniquement par une série ininterrompue de définitions infaillibles. Cette image par trop militaire ferait rire un catholique, si elle ne devait l'attrister par l'incompréhension dont on fait preuve à l'égard de la communauté catholique.

Le troupeau du Christ est dirigé conjointement par le Pape et les évêques. Les Eglises locales, groupées en provinces et nations, en sont les parties intégrantes; elles conservent une réelle autonomie sous la vigilance de leurs Pasteurs respectifs et gardent au sein du tout leur physionomie particulière, témoignant de la diversité et de la variété de la tradition catholique. Le pouvoir central a pour tâche d'en assurer la coordination, de promouvoir leur coopération efficace en vue du bien commun et de maintenir sans cesse vivante, en face de tous les particularismes, l'unité de la foi et la conscience de leur catholicité.

Exception faite des questions d'intérêt général qui relèvent de sa compétence — et elles peuvent être plus nombreuses que par le passé dans un monde unifié où toute disposition locale réagit rapidement sur l'équilibre du tout — il n'intervient qu'avec réserve dans les affaires particulières des diocèses, comme plus d'un exemple contemporain pourrait le montrer [37].

La définition de la juridiction ordinaire et immédiate du Souverain Pontife sur l'Eglise entière n'a donc rien changé au régime antérieur, comme le laissait entendre le rapporteur de la foi, Mgr Zinelli [38]. Le

37. Citons, entre autres, le cas de ces professeurs de Boston, condamnés par leur archevêque pour avoir réédité l'erreur de saint Cyprien dans la question du salut par l'Eglise et en appelant à Rome. Le Saint-Office a sagement renvoyé l'affaire à leur archevêque (voir *Schweizer Rundschau*, déc. 1949, p. 601).

38. « Nullo modo turbemur ne in regimine particularium ecclesiarum... oriatur confusio. Certe, si Summus Pontifex, sicut habet ius peragendi quemcumque actum proprie episcopalem in quacumque dioecesi, se ut ita dicam multiplicaret et quotidie, nulla habita ratione episcopi, ea quae ab hoc sapienter determinarentur, destrueret, uteretur non in aedificationem, sed in destructionem sua potestate. At quis ne per somnium quidem cogitare potest tam absurdam hypothesim? » (M a n s i, t. LII, col. 1105).

même esprit collégial se retrouve dans l'exercice du magistère pontifical. Les cas de définitions *ex cathedra* sont rares ; dans l'espace d'un siècle, la proclamation des deux dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Sainte Vierge, loin d'être l'effet d'une intervention brusquée du Saint-Siège, mettait le point final à une large enquête, révélant l'accord unanime du magistère ordinaire des évêques [39].

Malgré qu'en aient les orthodoxes, la définition du Vatican n'a pas bouleversé la structure de l'Eglise : elle n'a fait que préciser la solidité de son mécanisme institutionnel, à la lumière des crises qu'elle a traversées et en vue de les conjurer à l'avenir. Il n'y a pas à nier que ces dernières ne l'aient aidée à prendre conscience de vérités révélées contenues dans le Dépôt de la foi, transmis par la tradition ; mais ce ne sont ni le gallicanisme ni le jansénisme qui ont créé, par une réaction humaine de défense, les dogmes de la Primauté universelle et de l'infaillibilité du Souverain Pontife ; ils ne furent que l'occasion d'une meilleure saisie du Plan divin sur son œuvre, inscrit dans les textes révélés et les faits de la tradition, expressions de la foi de l'Eglise. Au quatrième siècle, ce n'est pas l'hérésie d'Arius qui créa l'homoousios, elle ne fit que donner le branle à un développement dogmatique, qui n'était pas corruption du donné révélé, mais une détermination plus précise de la divinité du Christ dont saint Justin, en son temps, eût été bien incapable. Ce développement ne s'est pas miraculeusement arrêté au XI[e] siècle, il continue à porter des fruits nourrissant la vie de foi d'une Eglise militante, en marche vers la vision bienheureuse.

Nous n'entreprendrons pas ici d'en justifier le bien-fondé et de montrer l'accord des définitions nouvelles avec la tradition vivante des premiers siècles. De bons ouvrages l'ont fait qui nous contraignent par la voie de l'histoire d'affirmer l'existence d'une véritable primauté de juridiction oecuménique chez l'évêque de Rome et la conscience dans la catholica d'une orthodoxie toute spéciale attachée à son siège, où l'infaillibilité personnelle du magistère pontifical trouverait son meilleur point d'appui [40]. Permettons-nous une seule re-

---

39. Le Saint-Père a tenu à le marquer explicitement dans la Bulle « Munificentissimus » : « Haec singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio... cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem... idcirco *per semet ipsam* ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam... » (*A.A.S.*, 1950, p. 755). La proclamation du dogme par le Souverain Pontife, entouré d'une couronne imposante d'évêques montrait symboliquement son union à la sobornost dans l'usage même de sa prérogative d'infaillibilité personnelle.

40. Pour ne point citer d'ouvrages catholiques, dont les dissidents contesteraient la probité, cfr l'ouvrage fondamental du protestant E. Caspar, *Geschichte des Papstums*, t. I, Tubingue, 1930 et (plus récent) de l'anglican T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, Londres, 1946.

marque. Quand le hiéromoine Sophrony, se faisant l'écho d'insinuations protestantes ou orthodoxes, voit dans l'origine de la Papauté une survivance de l'Empire romain, il nous paraît lâcher la proie pour l'ombre. Les évêques de Rome des trois premiers siècles qui passèrent une partie de leur temps dans les catacombes, les carrières de marbre ou les mines de sel ne songeaient guère à mimer une puissance séculière qui les persécutait, mais ils exerçaient un pouvoir spirituel, reconnu par tous et qu'ils estimaient afférant au siège de Pierre; ni le pape Victor, au second siècle, menaçant de retrancher de la communion catholique certaines églises d'Asie-Mineure, ni le pape Etienne au siècle suivant, statuant sur la validité du baptême des hérétiques n'étaient des potentats romains, mais des pasteurs, conscients de leur rôle et le remplissant, avec une énergie qu'on aurait voulu sans doute plus modérée; les plaintes qu'ils suscitèrent ne concernaient pas leurs droits mais la manière dont ils en usaient.

Que les papes de Rome aient, plus tard, au moyen âge, adopté un rôle et une psychologie qui les apparentaient davantage à des empereurs byzantins qu'aux humbles successeurs du pêcheur de Galilée[41], cela ne préjuge en rien de l'origine divine de leur pouvoir. C'est lui qu'il faut sans cesse avoir en vue et ne pas juger des prétentions des Souverains Pontifes sur les ambitions des patriarches de Constantinople. Hélas! les erreurs ont la vie dure, quand elles mettent le sceau à des complexes affectifs invétérés. Seul, un climat de bienveillance mutuelle pourrait aider nos frères orthodoxes à redécouvrir ce vrai visage de la Papauté[42], à travers les maquillages de l'histoire et leur faire entrevoir l'intention divine quand le Christ choisissait Pierre pour coryphée du Collège apostolique et son inébranlable fondement.

A considérer les tristes circonstances de l'époque, la division du monde et la malheureuse interférence des motifs politiques et religieux, peut-on se flatter d'y réussir? On a vu plus haut la fin de non-recevoir qu'opposait au principe « papiste » le hiéromoine Sophrony dans sa conception de la sobornost. J'inclinerais à croire, pour ma part, que ce refus est dû à une position préjudicielle indiscutée, qui cherche à s'étayer sur un fondement dogmatique et je n'estime pas celui-ci plus solide que n'est raisonnable la première.

---

41. On se rappelle l'adresse de saint Jérôme au pape Damase : « A sacerdote victima salutem, a pastore praesidium ovis flagito. Facessat invidia; romani culminis recedat ambitio : cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor — Ego nullum primum, nisi Christum, sequens, Beatitudini tuae, i.e. — cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio » (*ep. 15 ad Damasum, P.L.*, XXII, 355).

42. L'admirable exemple de notre Saint-Père le pape Pie XII est de nature à le leur faire entrevoir : pourrait-on lui dénier, sans mauvaise foi, cette haute conscience qu'il a d'être le soutien de ses frères, quand on songe à ses interventions promptes et courageuses en faveur d'un Mgr Stepinac, d'un Mgr Mindszenty : attenter à la dignité et à la liberté d'un évêque de l'Eglise catholique, c'est viser le Pape en plein cœur.

Que le dogme de l'Église soit étroitement lié à celui de la Trinité, comme du reste à l'Incarnation, nous en tomberons aisément d'accord ; nous en avons trouvé l'aveu dans la préface de la constitution vaticane où l'on met explicitement en rapport l'unité de la sainte Église avec celle de la sainte Trinité. Mais de là ne suit pas que cette analogie vaille pour l'Église selon tous ses aspects et spécialement pour ses aspects contingents, comme l'est la constitution d'Églises autocéphales, considérées comme des hypostases réellement distinctes, porteuses de l'unique « essence » de l'Église. L'analogie ne vaut que dans l'ordre de la fin que poursuit l'Église, non dans l'ordre des moyens qu'elle met en œuvre ; nous voulons dire l'instauration d'un Royaume de Dieu, déjà immanent à ce monde, où tous participent à l'égale dignité de fils de Dieu dans l'unité d'un même Corps mystique (ordre des personnes), réalité de l'Église au service de laquelle travaille l'élément institutionnel, inséparable du Royaume ici-bas et qui comporte tous les *moyens de grâce*, voulus par le Christ et institués par lui comme un prolongement de son Incarnation (ordre des moyens).

Dans cet ordre de l'institution, qui est le statut propre de l'Église militante, le théologien orthodoxe serait bien en peine d'appliquer sans réserve le principe d'égalité juridique à toutes les parties de l'Église, sans sacrifier, à la manière des protestants, les droits imprescriptibles de la divine hiérarchie. A s'en tenir à l'Écriture, on est sur un terrain plus solide lorsqu'à la suite de saint Paul on se représente l'Église universelle — visible — sous l'aspect d'un corps organique : bien qu'ayant même dignité essentielle comme bénéficiaires « in solidum » du bien commun du corps, les différentes parties ont des fonctions spécifiques qui sont échelonnées selon l'importance de la mission qui leur est dévolue : c'est la tête qui commande et c'est aux membres à obéir et s'il est vrai que la hiérarchie comporte elle-même une multiplicité, il n'en est pas moins vrai qu'elle a été douée d'un principe d'unité qui en assure la cohésion dans la concorde et au besoin l'impose au nom du Christ pour le bien du corps. Abandonner cette unité si précieuse à l'accord libre et spontané de hiérarques égaux en droits, c'est beaucoup présumer de la faiblesse humaine et c'est introduire immanquablement dans l'unique corps du Christ une polycéphalie, origine de tous les schismes, comme ne l'ont que trop montré les leçons de l'histoire.

Ce qui empêche les orthodoxes d'apercevoir la nécessité du primat comme fondement et sauvegarde de la hiérarchie, ce ne sont pas tant des difficultés historiques insurmontables qu'une certaine conception du pouvoir juridictionnel. Dans son évêque, un orthodoxe considère moins le hiérarque que le grand prêtre, non point surtout le représentant du Christ exerçant des pouvoirs en son nom que le médiateur du peuple fidèle auprès de Dieu. Selon le pouvoir d'ordre, tous les

évêques sont égaux; la juridiction n'est considérée en eux que dans le rayonnement de leur fonction sacramentelle à laquelle elle est normalement et ordinairement liée; rien d'étonnant, dès lors, qu'en raison de l'involution de ces deux pouvoirs, clairement distingués dans la notion romaine, la théologie orthodoxe ne fasse guère de différence entre des pasteurs doués au même titre d'une fonction charismatique.

Cette conception même se relie dans leur esprit à leur notion d'Eglise, Corps mystique du Christ et Royaume de Dieu, anticipé dès ici-bas dans lequel l'aspect de société visible et externe est moins important que celui de la communauté de grâce qu'elle comporte et instaure parmi les hommes. Cette union de tous les hommes dans le Christ, pour essentielle qu'elle soit — le Pape Pie XII l'a opportunément rappelé dans son encyclique « Mystici Corporis » — n'est pourtant réalisée, de par la volonté même du Rédempteur, que par la médiation d'une Institution visible, sociale, dont l'action, unifiante et ordonnatrice est aussi indispensable au salut du Corps entier, que l'ordre sacramentel l'est au salut de chacun des membres. Or, toute assimilation de l'Eglise à l'Etat avec son autorité juridique externe répugne singulièrement à la mystique slave. On en peut voir un témoignage récent dans l'article de Sophrony : après avoir rappelé que le principe d'autocéphalie, essentiel selon lui à la Sobornost, n'exclut pas la possibilité de fonder un centre *administratif* unique, coordonnant la vie des églises, il ajoute : « cependant, jamais sous aucun prétexte, (il) ne doit prendre la forme d'un Vatican « infaillible », ce qui transformerait la vie ésotérique de l'Eglise en Etat avec son autorité extérieure. Ceci serait équivalent à la perte de la religion comme telle [43] ». Pareille appréhension, plus inspirée d'une notion protestante libérale de l'Eglise que de la tradition catholique, explique son refus d'accorder à l'évêque de Rome « une place qui le sépare du reste du corps de l'Eglise, l'élevant à une hauteur qui ne le fait pas simplement le plus grand, mais d'une *autre nature* [44] ». On a vu exprimer par Boulgakoff la même crainte de situer quelqu'un « au-dessus de l'Eglise ».

Nos explications à propos du concile du Vatican nous dispenseront d'une réponse plus détaillée : de même que les évêques, membres du troupeau du Christ, en sont néanmoins les bergers et les représentants par une délégation du divin Pasteur, ainsi le Pape, membre de la hiérarchie, la résume et l'unifie efficacement au nom du Christ. Ce pouvoir plénier de régir et de paître le troupeau des fidèles, donné personnellement à Pierre et à ses successeurs, est communiqué, de droit divin, au corps des évêques, qui, collectivement, y participent dans sa totalité. Si, à la suite de Sophrony, on voulait à tout prix

43. *Messager*, n° 5, p. 59.
44. Voir *Messager*, n° 5, p. 46.

concevoir ce rapport sur le modèle des communications trinitaires, puisque aussi bien la plénitude du pouvoir pastoral réside également dans le Pape et dans le collège des évêques dont il est la forme d'unité, on pourrait retenir cette analogie révélée, en notant qu'un ordre préside à ces échanges ineffables au sein de la Triade divine : le Père, possédant par lui-même la plénitude de la divinité, ne se réserve rien de ses richesses mais en reste néanmoins l'origine et la source éternelle des autres Personnes de la Trinité sainte.

Cette conception d'un sacerdoce-Paternité n'empêchait pas Soloviev, dont la pensée est si typiquement russe, de revendiquer un Père commun de l'Eglise [45] et sa vive sensibilité à l'égard du principe de la Sobornost, foyer de toute sa pensée, ne lui fut pas un obstacle sur le chemin qui l'a mené au siège de Pierre et à la reconnaissance effective de la Primauté pontificale.

C'est sur ce grand nom, symbole et espoir d'une union tant désirée que nous voulons clore cet article. Toute la pensée, si riche et si concrète, et la vie apostolique de ce grand mystique furent consacrées à cet idéal de l'unité [46] mais sa vision prophétique anticipait dans le temps une heure que retarde l'épaisseur des préjugés religieux et des passions humaines. Devons-nous partager son pessimisme lorsque, déçu par l'échec de ses tentatives, il n'entrevoyait que pour la fin des temps, à la veille de l'avènement glorieux du Royaume, la réunion tant souhaitée [47]? Nous ne pourrions nous y résigner quand on pressent que le succès de l'évangélisation chrétienne dépend aujourd'hui de l'unité de tous les chrétiens. Quelle ne serait pas la diffusion de l'Evangile dans un monde qui a soif de contempler le visage de Dieu, si la charité et l'unité qu'on veut prêcher aux autres, s'instauraient d'abord dans la grande famille de ceux qui se réclament du Christ? Quel ne serait pas en particulier le succès de la mission dans un Orient à la croisée des chemins, si les orthodoxes, si zélés pour notre sainte religion, retrouvaient au contact de leurs frères catholiques l'élan missionnaire qui poussait saint Paul à la conquête du monde et s'ils reprenaient vers l'Est leur marche, subitement interrompue au V^e^ siècle, dans un champ promis à de si belles moissons? Au siècle dernier, le grand évêque catholique Strossmayer avait compris le rôle grandiose réservé au mysticisme et au messianisme russes dans la conquête de l'Asie [48]. Veuille N.D. de Kazan hâter, par son inter-

45. Cfr Vl. Soloviev, *L'idée russe,* Paris, 1888, p. 37.
46. Cfr la belle thèse de Strémooukhoff, *Vl. Soloviev et son œuvre messianique,* Strasbourg, 1936.
47. Qu'on se reporte à la scène pathétique dans sa « courte relation sur l'Antéchrist » où il imagine une réconciliation des Eglises dans les personnes du pape Pierre, de l'évêque Jean et du professeur Pauli, tous fidèles au Christ en face du grand séducteur (*Trois entretiens,* trad. Tavernier, Paris, 1916, p. 212).
48. Cfr sa lettre sur la Russie du 5 août 1886, conservée dans les archives

cession, l'accomplissement de cette prophétie et disposer les cœurs de ses fidèles à entendre la voix paternelle du Vicaire du Christ, dont les appels se font plus pressants depuis un siècle, à mesure que se répand le raz-de-marée du paganisme, afin que, dans un avenir proche, lors d'un grand concile de la Catholica qui aurait scellé l'unité recouvrée par l'oubli de tous les griefs, l'Eglise, rassemblant ses forces, achève de pénétrer de son ferment toute la race humaine pour y faire enfin lever le Royaume de Dieu.

Louvain. G. DEJAIFVE, S. J.

---

de Diakovo (n° 878). Citons-en ce passage : « hoc sub respectu magna certe missio et vocatio incumbit generosissimae Russorum genti, atque adeo ecclesiae Orientis et quidem in totam Asiam, in vastissima Japanensium et Chinensium imperia, subinde autem in ipsas Indias. A divino numine certo est optimam Russorum gentem omnibus hisce paganis populis, gratiorem longe et acceptiorem esse quibusvis aliis populis, qui semet iisdem variis mediis, plerumque autem astutiae et egoismi artibus obtrudere satagunt. Verum enimvero, ut haec missio et vocatio utrique ecclesiae ex voto succedat et benedictione divina digna evadat, reconciliationi mutua, concordia et unitate absolute opus est » (cité dans Stremooukhoff, *op. cit.*, p. 319).

Une thèse fondamentale de l'oecuménisme : le baptême, incorporation visible à l'Eglise

Dans le présent article, on se propose de présenter une thèse qui s'impose à la théologie catholique et qui est très importante pour l'oecuménisme catholique.

Le Baptême chrétien incorpore visiblement au corps du Christ, à l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, même quand ce baptême est conféré dans un groupement, une église que l'Eglise catholique déclare schismatique et professant l'hérésie.

Ce baptême en effet, s'il est conféré comme baptême chrétien, dans sa forme traditionnelle, est le véritable baptême de l'Eglise.

Sans doute cette incorporation reste incomplète, imparfaite, si le sujet adhère à une confession séparée de l'Eglise catholique, elle n'en est pas moins réelle et d'ordre ontologique. Elle a pour effet le caractère indélébile du chrétien, et, tant que le baptisé n'a pas renié la foi de son baptême, c'est une incorporation vitale, principe de grâce et d'union au Christ.

Cette thèse concerne directement le sujet baptisé dans sa relation à l'Eglise du Christ, et n'aborde pas la question des chrétientés séparées, comme telles, dans leur rapport à la véritable Eglise.

*
* *

Cette thèse s'impose au nom des données scripturaires : baptême chrétien et incorporation à l'Eglise sont indissociables. Dès que l'Eglise existe, à la Pentecôte, ceux qui croient que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus crucifié et ressuscité, sont baptisés au nom de Jésus-Christ pour obtenir le pardon des péchés et sont agrégés au groupe des disciples du Christ, qui constituent l'Israël messianique, l'Eglise de Dieu (*Actes*, II, 36-41).

Saint Paul déclare aux Corinthiens : « C'est dans un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps... vous êtes le Corps du Christ » (*I Cor.*, XII, 13-27) et aux Ephésiens (IV, 4) : « Il n'y a qu'un seul Corps et un seul Esprit, comme vous avez été appelés par votre vocation à une même espérance », et « ce corps du Christ, c'est l'Eglise » (*Eph.*, I, 22).

Quel que soit le développement sémantique du terme « ecclesia » dans les épîtres de saint Paul, il est clair que l'enseignement de l'Apôtre

aboutit à cette affirmation : c'est par le baptême chrétien que le croyant est incorporé à l'Eglise corps visible du Christ, son chef invisible, et que se réalisent l'union au Christ et l'adoption filiale.

L'Eglise est une, comme un est son Seigneur : « Un seul corps, un seul Esprit,... un Seigneur, un baptême, un Dieu Père de tous » (*Eph.*, IV, 4-6). Le principe de l'unité est invisible : un Dieu Père, un Seigneur, un seul Esprit; mais l'Eglise, qui est corps visible du Christ, doit avoir une structure visible qui exprime son unité.

Selon la position catholique, cette structure résulte de deux principes qui se rejoignent :

a) D'une part, le principe sacramentel, et d'abord baptismal, indissolublement lié à la profession de la foi chrétienne baptismale. L'Eglise s'agrège un nouveau membre en lui demandant de professer sa foi au Dieu Père, en Jésus-Christ, son Fils unique, et au Saint-Esprit. Le baptême, avec la profession de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, est la première expression visible de l'unité de l'Eglise. La participation régulière à la cène du Seigneur la soutient et la consomme. « Unum corpus, multi sumus, omnes qui de uno pane participamus » (*I Cor.*, X, 17).

b) Il y a d'autre part le principe de la hiérarchie, issue de l'apostolat, pour le gouvernement spirituel de l'Eglise. Le Christ est le véritable Pasteur de l'unique troupeau des brebis, il exerce son pastorat invisible d'une manière visible, par ses apôtres qu'il a envoyés. « Comme le Père m'a envoyé, je vous envoie » (Jean, XX, 21), et il a confié le pastorat sur tout le troupeau à Simon-Pierre, établi chef du collège des douze.

Les apôtres ont choisi des auxiliaires, missionnaires ou locaux : pasteurs, presbytres, épiscopes, à la tête des églises locales. Cette structure initiale, qui se précise à la fin de l'âge apostolique, se perpétue dans la mission du pastorat; dans l'évêque à la tête de l'église locale, assisté du presbyterium et des diacres; le collège épiscopal, uni au successeur de Pierre, ayant la succession apostolique, et le successeur de Pierre, ayant la primauté effective du pastorat dans l'Eglise catholique. Ainsi le siège de Pierre est le centre visible et effectif de l'unité. (On ne peut ici que résumer la position essentielle de l'Eglise Catholique).

c) Comment se fait la jonction de ces deux principes? Le principe sacramentel a pour fin la consécration et la sanctification des chrétiens dans le Corps mystique. Le second prolonge la mission divine apostolique d'annoncer la parole de Dieu et de conférer les sacrements au nom du Christ. La hiérarchie est la garantie d'un ministère authentique du Christ.

« Quomodo autem audient sine praedicante?
Quomodo vero praedicabunt nisi mittantur? » (*Rom.*, X, 14, 15)
« Sic nos existimet homo ut ministros Christi
et dispensatores mysteriorum Dei » (*I Cor.*, IV, 1).

Le « ministère » est lui-même conféré par un sacrement, l'imposition

des mains du sacrement de l'Ordre (*I Tim.*, IV, 14 ; *II Tim.*, I, 6, 7) et c'est l'évêque qui peut seul le conférer.

Il est bien notable cependant que, selon la tradition catholique, le ministre du baptême, à cause de l'urgence de sa nécessité, peut être tout chrétien, et même tout homme qui veut donner le baptême de l'Eglise, et le donner selon la forme traditionnelle ; il est ainsi l'agent de l'Eglise.

Mais le ministre qui préside la synaxe chrétienne et célèbre l'eucharistie doit être le chef de la communauté, l'évêque ou l'un de ses auxiliaires, le prêtre, qui a reçu le sacerdoce ministériel par le sacrement de l'Ordre que seul peut conférer l'évêque.

*
* *

Sur cette base doctrinale, voyons comment se pose la question délicate de la situation du chrétien baptisé dans une église séparée. Posons-la d'abord selon le point de vue qui considère d'abord l'incorporation visible à l'Eglise, normale et complète. Celle-ci existe quand, pour un sujet, est réalisée la conjonction du principe hiérarchique et du principe sacramentel. Il est bien compréhensible que l'autorité dans l'Eglise adopte régulièrement ce point de vue, puisqu'elle s'adresse aux chrétiens qui reconnaissent cette hiérarchie. Alors la reconnaissance des pasteurs légitimes, l'évêque dans son diocèse, le pontife romain pour l'Eglise universelle, est le signe authentique de l'appartenance à l'Eglise.

Dans cette ligne, on peut être tenté de méconnaître la valeur du principe baptismal pour l'unité, et de déclarer qu'il n'y a pas incorporation à l'Eglise par le baptême, quand il est reçu dans un groupe dissident, séparé de l'évêque ou du pape. C'est bien dans cette voie qu'allait saint Cyprien. Il partait d'une vérité qui ne devait pas être contestée, c'est que l'Eglise est une, qu'elle est l'unique organisme du salut, que les sacrements et d'abord le baptême, sont sacrements de l'Eglise. Il en concluait que le baptême dans le schisme est une vaine cérémonie. Mais il se faisait une conception, trop juridiquement rétrécie, de l'Eglise. Rome, par fidélité à la tradition, ne l'a pas suivi, reconnaissant le baptême de l'Eglise dans le baptême conservé par le schisme. L'Eglise a reconnu la doctrine, impliquée par sa pratique, dans les affirmations essentielles de saint Augustin : Le baptême, et de même l'épiscopat, le sacerdoce, conservés dans une chrétienté dissidente (c'était le schisme donatiste) sont toujours les sacrements de l'Eglise.

« Itaque est una Ecclesia, quae sola catholica nominatur ; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae » (*De baptismo contra Donatistas,* lib. I, c. 10, n. 14 ; *P.L.*, XLIII, 117). Par ce baptême authentique, l'Eglise prolonge son action, son enseignement même que comporte la liturgie baptismale, jusque dans ces chrétientés dis-

sidentes. C'est à la véritable Église que le baptême incorpore visiblement le sujet qui le reçoit dans le schisme. Sans doute cette incorporation est anormale, incomplète, puisqu'elle ne répudie pas une séparation qui la blesse. Cette appartenance à l'Église devra se normaliser, s'achever par la répudiation du schisme quand il sera reconnu comme tel.

Mais, dira-t-on, ne faut-il pas reconnaître que les hérétiques et les schismatiques même n'ont pas la vraie foi. Bien entendu le *droit canonique,* quand il parle des hérétiques ou schismatiques ne fait pas, ne doit pas faire de différence entre hérétiques et schismatiques formels et matériels. Les schismatiques, les hérétiques sont ceux qui font partie d'une confession déclarée hérétique ou schismatique par l'Église. Mais, *du point de vue théologique,* seule l'hérésie formelle, consistant dans le rejet gravement coupable d'une vérité révélée, fait perdre la foi chrétienne. On peut être victime d'un schisme, sans être coupable de ce schisme et des doctrines hérétiques qu'il entraîne, spécialement quand ce schisme s'est accompli depuis des siècles, et que la séparation s'est solidifiée sociologiquement. Malgré cela, on peut avoir une foi chrétienne essentielle authentique, celle qui s'exprime dans la liturgie du baptême de l'Église; cette foi peut être mal éclairée, dangereusement menacée par les erreurs qui lui sont jointes dans cette confession schismatique. Tant que le baptisé n'a pas renié la foi baptismale au Dieu Père et au Christ Sauveur, il demeure incorporé vitalement à l'Église du Christ.

Pie XII, dans l'encyclique « *Mystici corporis* », précise les conditions de l'appartenance réelle au corps mystique quand il déclare : « In Ecclesiae membris reapse ii soli annumerandi sunt qui regenerationis lavacrum receperunt, veramque fidem profitentur, *neque a corporis compage semetipsos misere separarunt,* vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt ». Or ceux qui sont victimes d'un schisme séculaire sans en être responsables, ne se sont pas séparés eux-mêmes du corps mystique du Christ, quand, incorporés par leur baptême, ils n'ont pas renié la foi de leur baptême.

Quand le pape, dans un autre passage de la même encyclique, presse les fidèles de prier pour la conversion des infidèles et pour le retour des dissidents à l'unité, il appelle ces derniers « ceux qui par un malheureux déchirement de la foi (les hérétiques), ou de l'unité (les schismatiques), *sont séparés de Nous*[1] », c'est-à-dire du vicaire du Christ sur terre, il évite manifestement de dire « qui se sont séparés du corps (mystique) », « semetipsos separaverunt », comme il dit dans le texte précité.

Assurément Pie XII est très soucieux dans cette encyclique de rappeler cette vérité de foi catholique, qu'il n'y a pas d'autre organe de salut

1. « a Nobis, qui licet immerentes Iesu Christi personam hisce in terris sustenemus, ob miserum fidei unitatisque discidium seiuncti sunt. »

que l'Église catholique dont le Christ est le chef invisible, et que le successeur de Pierre est son vicaire sur la terre. Il est beaucoup moins soucieux de préciser les degrés d'appartenance à l'Église, de ceux qui ne lui appartiennent pas d'une manière normale et plénière. Mais la voie reste ouverte aux théologiens pour l'entreprendre.

On voudrait indiquer dans quelle ligne. Il faut partir du baptême chrétien et reconnaître que tout baptisé, quel que soit le ministre du baptême, est par son baptême incorporé à l'unique Église du Christ, d'une manière peut-être encore incomplète, mais réelle. Les textes de l'Écriture, rappelés au début de cet article, l'imposent et c'est ce que déclare le pape Benoît XIV : « Eum qui baptismum ab haeretico suscepit, illius vi, Ecclesiae catholicae esse membrum tenemus » (Bref *Singulari nobis*, 1749). Par son baptême, le sujet n'est pas incorporé à l'église locale de Lyon ou de Genève, mais directement à l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique, dont le siège de Pierre à Rome est le centre d'unité visible, même si cette identité de l'Église catholique romaine avec l'Église apostolique n'est pas reconnue, par suite d'une ignorance invincible actuellement, par suite d'une situation sociologique religieuse séculaire. Une foi chrétienne authentique au mystère du salut par Jésus-Christ, celle qui s'exprime dans le rite baptismal, est compatible avec cette ignorance encore invincible. Ce n'est pas alors simplement le caractère du chrétien qui est reçu par le sujet, mais tous les effets de grâce et d'union au Christ, la qualité d'enfant de Dieu en Jésus-Christ. La plupart du temps d'ailleurs, c'est un enfant en bas âge qui est baptisé dans la foi de l'Église, exprimée par la forme même du baptême. Certes, en cet enfant, validement baptisé, il n'y a aucun *obex* à son appartenance à l'Église unique du Christ ; c'est ce que la théologie catholique a toujours déclaré sans hésitation, marquant bien ainsi la valeur ontologique de cette incorporation.

Nos frères protestants manifestent parfois leur inquiétude à ce sujet, craignant que l'Église catholique prétende, en conséquence, avoir le droit de réclamer ces enfants, contre la volonté de leurs parents, pour leur éducation dans la foi catholique. On comprend cette inquiétude, car des théologiens l'ont soutenu ; mais pour cela ils devaient en outre invoquer pour l'Église le droit d'user de la force dans ce but précis par le moyen de l'état, supposé catholique. C'est là une conception périmée, liée à une situation de Chrétienté, où le spirituel et le temporel étaient mal distingués et qui n'a pas de rapport nécessaire avec l'affirmation catholique sur l'incorporation à l'Église par le baptême, affirmation qui est respectueuse du droit naturel des parents pour l'éducation de leurs enfants. Cet enfant baptisé, membre de l'Église, sera sans doute élevé dans une famille protestante, mais qui est cependant constituée par un mariage chrétien authentique ; l'éducation donnée dans cette famille que nous supposons chrétienne, sera encore une éducation chrétienne basée sur les Évangiles, sans doute gravement et

dangereusement pénétrée par les erreurs du protestantisme. (N'est-ce pas pire quand un enfant baptisé grandit dans une famille incroyante qui a pourtant présenté l'enfant au baptême, et l'envoie peut-être au catéchisme?) Quand les parents ou le pasteur qui fait fonction de catéchiste, présentent à l'enfant la Bible, l'Evangile pour qu'il entende la parole de Dieu, et l'accueille avec la grâce de foi que lui assure son baptême, quand cet enfant fait un acte de foi chrétienne, qui pourrait prétendre que, à ce moment, il cesse d'être membre du corps du Christ, de son Eglise? On ne peut aucunement lui appliquer la note d'« hérésie formelle ». « Voluntarius et pertinax error in materia fidei catholicae contraria, in homine qui se christianum esse profitetur » (Suarez, *De fide*, Tract. I, disp. 19, sect. 5, n. 13). D'ailleurs, par l'hérésie formelle le sujet perd la foi. Tout au contraire, la foi chrétienne de cet enfant est la foi baptismale de l'Eglise, même si elle est insuffisamment éclairée, même s'il y joint dans son esprit des opinions erronées. C'est toujours la foi au Dieu Père et au Christ Sauveur. Le fait qu'il donne son adhésion spontanée à une confession que l'Eglise catholique déclare schismatique et hérétique n'empêche pas que le baptême ait son effet d'incorporation vitale au Christ et à son corps mystique qui est l'Eglise.

Mais, à l'intérieur même de cette incorporation réelle à l'Eglise, il y a un comportement qui est en opposition avec l'Eglise, le refus qu'impose au baptisé la situation religieuse dans laquelle il se trouve placé par son adhésion à une confession dissidente. C'est en ce sens que son incorporation est incomplète et anormale. Il y a ainsi opposition de deux dynamismes contraires, celui de l'unité et celui du schisme et de l'erreur. L'un devrait logiquement triompher de l'autre; mais une conscience humaine est susceptible de vivre dans ce conflit qui peut demeurer inconscient. Il faut reconnaître d'ailleurs, heureusement, que la réalité ontologique de l'incorporation et de l'union au Corps mystique est plus profonde que la séparation sociologique, pour ceux qui n'en sont pas responsables.

On en trouve un indice dans le fait suivant : le mariage des chrétiens baptisés dans le schisme et l'hérésie est, aux yeux de l'Eglise catholique, le véritable sacrement du mariage chrétien, absolument indissoluble, alors que la conception protestante ne le reconnaît pas. Il sera reconnu comme tel, si l'un des deux époux fait retour à l'Eglise catholique. N'est-ce pas la reconnaissance d'une réalité ontologique indépendante du schisme, et de la perception religieuse des sujets eux-mêmes?

Le baptême confère une incorporation initiale à l'Eglise qui unit au Christ et qui ordonne à tous les dons que le Christ confère en son Eglise, spécialement à la participation eucharistique au sacrifice rédempteur, communion sacramentelle au corps du Seigneur, qui achève et renouvelle entre tous les communiants l'union vivifiante au Christ. Seulement, il faut que l'eucharistie soit célébrée dans l'Eglise par un

ministre ordonné à cette fonction pastorale, qui se rattache authentiquement à la mission apostolique par l'épiscopat.

C'est là que se révèlent la rupture du schisme protestant et le caractère inachevé de l'incorporation baptismale à l'Eglise; elle ne peut s'achever par la communion au corps du Christ, tant sont indissolubles le mystère de l'Eglise et le mystère eucharistique.

Il y a donc des degrés dans l'incorporation à l'Eglise. Les chrétientés orientales, quoique séparées du centre de l'Eglise, ont conservé non seulement le baptême, mais l'épiscopat, l'ordination sacerdotale, l'Eucharistie, tous les sacrements et, dans la célébration eucharistique traditionnelle, la foi intégrale au mystère dont l'effet, la « res sacramenti » est « unitas corporis mystici ». Et pourtant l'appartenance visible à l'Eglise est encore incomplète, à cause du schisme qui sépare ces chrétientés du successeur de Pierre, vicaire du Christ sur terre, et par là même porte atteinte au Magistère doctrinal infaillible de l'Eglise. Mais quel scandale douloureux que cette séparation presque millénaire, durcie par des siècles d'histoire! Ceux qui communient au même Christ n'ont pas su retrouver par lui, ce qui achèverait, scellerait et manifesterait leur unité dans le Christ.

Tous les hommes sont appelés au salut et donc ordonnés au Corps du Christ qui est l'Eglise catholique. Même un païen qui n'a pu entendre vraiment le message du Christ est appelé au salut en Jésus-Christ, il peut faire un acte de foi salutaire « au Dieu qui est rémunérateur de ceux qui le cherchent » (*Heb.*, XI, 6) et qui se révèle obscurément à lui, foi certes indigente qui appelle la révélation du Christ par l'Eglise. Mais alors son appartenance à l'Eglise est non seulement anormale, incomplète, elle est invisible, et donc l'Eglise ne peut pas le reconnaître comme membre de son corps et le traiter comme tel, tant qu'il ne reçoit pas le baptême sacrement.

Au contraire tous les baptisés reçoivent le caractère du Chrétien et sont par là même incorporés visiblement à l'Eglise, corps du Christ, d'une manière initiale et indestructible. Ceux qui n'ont pas renié la foi de leur baptême, exprimée dans le rite même du baptême, sont incorporés visiblement et spirituellement au corps du Christ, pour vivre de sa vie, même quand par leur appartenance à une confession dissidente, sans fautes graves de leur part, il y a un obstacle, actuellement insurmontable, à une incorporation plénière. Dans ce cas il y a encore une grande différence entre ceux qui ne reçoivent que le commencement de l'initiation, qu'est le baptême, et ceux qui achèvent cette initiation et l'entretiennent par la communion eucharistique au Corps du Christ. Seuls sont reconnus, en toute vérité et sans restriction, membres du corps mystique, ceux qui, étant incorporés par le baptême, professent la foi telle qu'elle est enseignée par le Magistère de l'Eglise et reconnaissent le magistère des pasteurs légitimes : le Pape successeur de Pierre, et les évêques unis au Pape.

Doctrine à la fois ferme et nuancée qui nous permet de dire à nos frères séparés :

Unis dans le Christ, Seigneur et Sauveur, c'est dans un seul Esprit que nous avons été baptisés pour former un seul corps. Cela subsiste, malgré ce qui nous sépare si douloureusement, et nous sommes plus unis en Lui que séparés, à l'intérieur même de l'Eglise [2]. Par cette union même, le Seigneur nous presse de travailler à surmonter les séparations séculaires, dans une fidélité active et dynamique « à la Vérité dans la Charité », en le priant de réaliser lui-même cette œuvre divine d'unité.

« Ecclesiam tuam adunare digneris ».

Lyon. L. RICHARD.

---

2. S. Augustin, *En° III in Ps. 32*, n° 27; *P.L.*, XXXVI, 299.
Vous dites (aux Donatistes) : « Vous êtes nos frères », parce que vous reconnaissez en eux ce que nous ne renouvelons pas (le baptême). Eux, ne reconnaissant pas notre baptême, nient que nous soyons leurs frères; mais nous, ne renouvelant pas leur baptême, et reconnaissant le nôtre, nous leur disons : « Vous êtes nos frères ».

Six campagnes de fouilles à Mari

(1933-1939)

INTRODUCTION *

Bref historique des fouilles

Au début du mois d'août 1933, un bédouin se présenta au lieutenant français Cabane, inspecteur-adjoint de la région Abou-Kémal, petite

---

* *Abréviations utilisées*

ARM = *Archives royales de Mari.*
BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (Jérusalem).
DB = *Dictionnaire de la Bible.*
DBS = *Dictionnaire de la Bible. Supplément.*
GLECS = *Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* (Paris, Sorbonne).
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society* (Londres).
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung* (Leipzig).
RA = *Revue d'Assyriologie* (Paris).
RB = *Revue biblique* (Paris).
RES = *Revue des Études sémitiques* (Paris).
RHA = *Revue hittite et asianique* (Paris).

Sources. *Archives royales de Mari.* I. *Lettres,* t. I et IV, édit. G. Dossin; t. II, édit. Ch.-F. Jean; t. III, édit. J.-R. Kupper. Chacun de ces vol. de textes *autographiés* sur les originaux est suivi d'un volume correspondant de *traductions.*

Etudes. Aux ouvrages et articles de revues cités dans notre étude ajoutons :

Albright, W. F., *A Revolution in the Chronology of Ancient Western Asia* (BASOR, t. LXIX, 1938, p. 18-21). — *New Light in the History of Ancient Western Asia, in the second Millenium B.C.* (BASOR, t. LXXVII, 1940, p. 20-22).

Bea, A., *Die Texte von Mari und das Alte Testament* (*Biblica,* t. XXI, 1940, p. 188-196).

Dossin, G., *Nqmd et Niqme-Had* (*Syria,* t. XX, 1939, p. 169-176); *Iamhad et Qatanum* (RA, t. XXXVI, 1939, p. 46-54); *Une mention de Hattusha dans un texte de Mari* (RHA, t. V, 1940, p. 152-169); *Inscriptions de fondation provenant de Mari* (*Syria,* t. XXI, 1940, p. 152-169); *Shamshi-Addu I^er^, roi d'Assyrie (1726-1694)* (*Bulletin de l'Académie royale de Belgique,* 1948, p. 59-70); *Une révélation du dieu Dagan à Terqa* (RA, t. XLII, 1948, p. 125-134).

Dussaud, R., *L'influence orientale en Crète* (*Syria,* t. XVIII, 1937, p. 223-224); *Rapports entre la Crète ancienne et la Babylonie* (*Iraq,* t. VI, 1939, p. 53-65).

Jacobsen, Thorkild, *Philological Notes on Eshnunna and its Inscriptions,* s.d.; *The Gimil-Sin Temple and the Palace of the Rulers at tell Asmar,* s. d.

Jean, Ch.-F., *La langue des lettres de Mari* (RES, 1938, p. 97-112); *Métaphonie l'AM > l'EM, dans les lettres de Mari* (RA, t. XXXIV, 1927, p. 169-

ville au bord de l'Euphrate, près de la frontière de l'Iraq, et lui demanda ce qu'il fallait faire de l'homme de pierre qu'il venait de découvrir au *tell Hariri*, en déterrant des pierres pour une inhumation. L'officier, comprenant tout de suite de quoi il s'agissait, fit transporter cette statue, acéphale, du poids de 300 kg. à Abou-Kémal et la signala en haut lieu. A son tour, l'Inspecteur des antiquités de la Syrie du nord, M. Ploix de Rotrou, informa M. Dussaud, conservateur au Musée du Louvre ; et M. Seyrig, Directeur des antiquités en Syrie, accorda à nos Musées Nationaux la concession du site [1].

M. André Parrot avait organisé à Larsa, en Basse Mésopotamie, un camp et un chantier de fouilles archéologiques qui devaient s'échelonner sur plusieurs années, et on lui proposa de renoncer à ce site et d'accepter celui de tell Hariri. Il était naturel que M. Parrot hésitât un moment, quoique on le pressât de répondre, car quatre de ses collaborateurs étaient en Perse, deux en France, un au Liban. Comment les consulter de Paris, où il était alors ! Et les difficultés matérielles étaient sérieuses [2]. Toutefois M. Parrot accepta, et, le 9 décembre de cette même année 1933, en compagnie de son architecte, M. François, et de son interprète, M. Matta, il quittait Damas pour franchir les six cents kilomètres qui le séparaient d'Abou Kémal.

Il nous dit avec émotion comment, un mois et quelques jours plus tard, grâce à l'esprit d'équipe des membres de la mission, à l'enthousiasme et à la cohésion qui, depuis plusieurs années d'expérience orientale, les liaient à sa personne, grâce à l'intelligence de chacun et à des concours inattendus, grâce aussi au hasard, et malgré les diffi-

---

171) ; *Bihrum, dans les lettres de Mari* (RA, t. XXXVI, 1939, p. 118) ; *Notes sur l'amorrite des lettres de Mari* (*L'Ethnologie*, 1946, p. 33-38) ; *Vestiges de cananéisme dans les lettres de Mari* (GLECS, t. IV, 1946, p. 25-27) ; *Arishen dans les lettres de Mari* (*Semitica*, t. I, 1948, p. 17-24) ; *L'armée au royaume de Mari* (*XI^e Congr. internat. des Orient.*, 1948 ; RA, 1948, p. 135-148).

Kupper, J. R., *Un gouvernement provincial dans le royaume de Mari* (RA, t. XLI, 1947, p. 149-183) ; *Le recensement dans les textes de Mari* (*Studia mariana*).

Parrot, A., *La civilisation sumérienne et les fouilles récentes* (*Revue de Paris*, 1^er nov. 1935, p. 91-98) ; *Mari, une ville perdue* (Paris, 1936 ; 4^e éd., 1948) ; *Mari et Chagar Bazar* (*Syria*, t. XIX, 1938, p. 308-310) ; *La vie à Mari, aux environs de l'an 2.000 av. J.-C., d'après les archives du palais* (*Bulletin de la Faculté de théologie protestante de Paris*, février 1939, p. 7-15) ; *Un chef de guerre mésopotamien* (*Monuments Piot*, t. XXXVIII, 1941, p. 7-16).

Pohl, A., *Miszellen.* 1. *Benjaminiten in der Hammurapi-Zeit* ; 2. *Dâwidum als Berufsname in der Maritexten* (*Biblica*, t. XX, 1939, p. 200 s.).

Rutten, M., *Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell Hariri (Mari)* (RA, t. XXXV, 1938, p. 36-52).

Soden, W. von, *Das altbabylonische Briefarchiv von Mari. Ein Ueberblick* (*Die Welt des Orients*, t. III, 1948, p. 187-204).

Thureau-Dangin, Fr., *Inscriptions votives de Mari* (RA, t. XXXIV, 1937, p. 172-176) ; *Tablettes hurrites provenant de Mari* (RA, t. XXXVI, 1939, p. 1-28) ; *Le terme* shiptum *dans les lettres de Mari* (*Orientalia*, t. XII, 1943).

Dans *Studia mariana*, bibliographie complète jusqu'en 1950.

1. A. Parrot, dans *Syria*, 1935, p. 1.

2. Voir le détail dans Parrot, *Mari. Une ville perdue*, p. 15 et s.

cultés inévitables, que l'urgence ne faisait qu'alourdir, tout ce qui avait été projeté fut accompli en six semaines environ. Ces remarques qui se réaliseront constamment au cours des années de fouilles devaient être dites ici (voir la carte : Sites mésopotamiens et position de Mari sur l'Euphrate, dans *Syria*, 1935, p. 3).

Le *tell Hariri* est situé à 11 km. N.-N.-O. d'Abou-Kémal, dans une région « à l'allure de steppe », mais autrefois irriguée et cultivée. On estime que, dans l'antiquité, l'Euphrate, qui actuellement coule à 2 km. 500, devait raser la ville sur sa face orientale et lui fournir l'eau et un barrage défensif.

La masse principale du *tell* (« colline, butte ») mesure un peu plus d'un kilomètre de long sur six cents mètres de large dans ses plus grandes dimensions (voir le site de l'ancienne Mari, levé par M. l'architecte François, dans *Syria*, 1935, Pl. I).

Après chacune de ses campagnes, M. Parrot publia, dans *Syria*, 1935-1940, un rapport sommaire, l'étude *scientifique* de tous les éléments inventoriés étant réservée pour la publication définitive. La guerre mondiale de 1939 contraignit évidemment à interrompre les fouilles.

Le chantier de la *première campagne*, hiver 1933-1934 [3], fut fixé à une bande de 90 mètres de long sur 10 de large, située à l'angle S.-O. du carré I, V du Plan, c'est-à-dire près de l'endroit où avait été trouvée la statue Cabane. On se proposait d'abord d'entraîner le plus vite possible des travailleurs novices et, en même temps, d'obtenir rapidement quelque document permettant une datation. Cette campagne aboutit à la découverte d'un temple, dit A, dédié à la déesse Ishtar par Lamgimari, roi de Mari.

La *deuxième campagne*, hiver 1934-1935 [4], eut pour résultat la découverte de vestiges archéologiques importants à la seule *cella* 17 du temple dit B d'Ishtar; d'une ville contemporaine de la III[e] dynastie d'Ur [5], et enfin d'un grand palais du III[e] millénaire.

Au cours de la *troisième campagne*, hiver 1935-1936 [6], on explora systématiquement l'aire sacrée du temple C d'Ishtar, à la seule exception de la zone située sous la cour et la *cella*, et on dégagea une partie du vaste palais (138 chambres ou installations cultuelles et cours).

Durant la *quatrième campagne*, hiver 1936-1937 [7], furent découverts un quatrième temple dit D d'Ishtar, de grands tombeaux de pierre antérieurs au temple C, 82 nouvelles chambres ou cours du palais, de 6 à 8.000 tablettes, et on fouilla le chantier d'une *siqqurat*.

---

3. *Syria*, 1935, p. 1-28 et 117-140.
4. *Syria*, 1936, p. 1-31.
5. *Ibid.*, p. 11.
6. *Syria*, 1937, p. 56-83.
7. *Syria*, 1938, p. 1-29.

La *cinquième campagne*, en automne 1937 [8], fixa d'abord son activité au chantier de la *siqqurat*, ensuite à la zone sud du palais et au dégagement des placards de la salle 115 et des salles 142, 143 qui fournirent un très important lot de documents écrits.

La *sixième campagne* commença en automne 1938 [9]. Des circonstances indépendantes de la volonté de la mission obligèrent M. Parrot à faire porter tout l'effort de l'équipe au chantier de la *siqqurat*, à des études de détail du palais, au déblaiement de la salle 220 où des peintures étaient apparues à la fin de la cinquième campagne. Et cet effort aboutit à des résultats importants.

Les fouilles, interrompues par la seconde guerre mondiale, viennent d'être reprises.

SYNTHESE DES RESULTATS

Les Sources. — 1. *Archéologie.* Les données archéologiques fournies par les fouilles dont nous venons de parler, exécutées sur les emplacements des temples et du palais, ou plutôt des palais, et relatives à l'architecture, à la sculpture, à la céramique, à la mosaïque, à la peinture nous révèlent une civilisation qu'on ne soupçonnait pas dans les régions nouvellement documentées.

2. *Les archives royales.* Plus de 2.500 tablettes furent recueillies en 1934-1935, la plupart dans la pièce n° 5, dite « aux archives », un bon nombre dans l'école, salle 24, le reste, un peu partout; dans la salle 18, on trouva un disque en terre cuite, tête géante d'un clou de fondation avec texte historique important [10]. En 1935-1936, une nouvelle trouvaille épigraphique fournit 13.000 textes en deux lots concentrés dans les pièces 108 et 115, constituant la correspondance diplomatique du dernier roi de Mari, Zimri-Lim avec ses ambassadeurs, observateurs ou espions, et aussi avec des rois, en particulier avec Hammurabi de Babylone. Une centaine de tablettes se trouvaient dans les pièces 77 et 79, et 32 foies avec inscriptions dans la 108 [11]. Il faut signaler en outre quelques textes écrits en hurrite, publiés par F. Thureau-Dangin [12], et deux textes bilingues suméro-akkadiens [13] qu'on pourrait appeler « de confession ».

La grande masse de ces textes remonte à Zimri-Lim, toutefois un nombre important est de l'interrègne assyrien. On peut diviser cet ensemble de documents en deux grandes catégories, la première com-

8. *Syria*, 1939, p. 1-22.
9. *Syria*, 1940, p. 1-28.
10. *Syria*, 1936, p. 23.
11. *Syria*, 1937 p. 74-75.
12. *RA*, 1939, p. 1 et s.
13. Dossin, dans *Syria*, 1939, p. 101.

prenant des lettres, la seconde des textes juridiques, économiques, religieux (rituels et textes divinatoires).

Thureau-Dangin a attiré l'attention sur ce fait qu'après être entrés en maîtres à Mari, les Babyloniens entreprirent de classer les archives du palais et il nous est parvenu des *étiquettes de groupes* de tablettes. Ces étiquettes distinguent entre les lettres des « serviteurs de Shamshi-Addu » et celles des « serviteurs de Zimri-Lim ». Elles sont datées de l'année de la conquête, qui fut la 32e de Hammurabi [14].

Les lettres sont écrites à peu près exclusivement dans la langue akkadienne de la dynastie amurrite de Babylone, avec pourtant quelques caractères grammaticaux et lexicologiques nettement amurrites [15].

La population était-elle akkadienne ou amurrite ? Il est pratiquement impossible de le dire, car on ne peut établir une conclusion qu'en s'appuyant sur les noms propres de personnes, mais nous n'avons que les noms des expéditeurs ou des destinataires, donc des fonctionnaires ou des rois, ou bien des individus dont on parle : rois, personnages de la cour, ambassadeurs, hauts fonctionnaires, employés, donc des gens appartenant tous, en somme, au monde officiel. Or, sur 322 personnes nommées, 117 ont des noms akkadiens, 95 environ des noms amurrites, quelques-uns des noms hurrites, quelques autres des noms sumériens [16]. Si l'on admet : 1° que chacun de ces noms dénote le pays d'*origine* de la personne qui le porte, et 2° que la moyenne des personnes qui portent ce nom correspond à la même moyenne *parmi les gens du peuple,* on sera tenté de conclure que la population du pays de Mari était surtout akkadienne, mêlée d'une assez forte proportion d'éléments amurrites et d'un certain nombre de Hurrites et de Sumériens.

Ajoutons enfin que, sur les 95 noms amurrites, *un tiers* seulement se trouve dans les lettres de l'interrègne assyrien; tous les autres, dans les lettres du règne de l'amurrite Zimri-Lim. On ne pourrait pas en conclure d'une manière trop absolue qu'il était naturel pour ce roi de choisir comme fonctionnaires des « compatriotes », car la publication des nombreuses lettres encore inédites et la reprise des fouilles pourraient bien modifier les proportions que nous venons de signaler.

La présence, à Mari, de quelques textes religieux en akkadien, par exemple un rituel [17], ne prouve rien au sujet de l'origine ethnique de

14. Thureau-Dangin, dans *Symbolae Paulo Koschaker dedicatae,* Leiden, 1939, p. 119-120, et *RA,* 1939, p. 24.
15. Voir Jean, dans *RES,* 1937, p. 110 et 111 et *L'Ethnologie,* 1946, p. 34-38; G. Dossin, dans *Syria,* 1938, p. 107-108.
16. Pour les détails, voir Jean, dans *Studia mariana,* p. 65 et s.
17. Dossin, dans *Syria,* 1939, p. 101.

la population : les formules rituelles effectivement récitées ne sont pas nécessairement comprises par ceux qui les entendent ; par contre, des textes d'*incantation* hurrites [18] tendent à prouver que les éléments ḫurrites de la population étaient plus nombreux que ne paraissent l'insinuer les noms propres des lettres, puisque *ces textes,* inspirés quelquefois d'ailleurs d'originaux akkadiens, sont rédigés en langue ḫurrite : on avait reconnu la nécessité d'avoir, à la cour, des scribes ḫurrites ou des scribes ayant appris le ḫurrite, et aussi, sans doute, quelques clercs sachant accomplir ces rites d'incantation.

Dans notre Introduction, nous avons suivi l'ordre chronologique des fouilles ; nous exposerons maintenant les données nouvelles qu'elles ont fournies jusqu'à ce jour en *les situant aux époques* qu'elles éclairent. *Dans les descriptions ou analyses de caractère archéologique, nous résumerons ou citerons textuellement, sauf indication contraire, les rapports ou études spéciales de* A. Parrot, *avec références, sans placer toujours ses paroles entre guillemets.*

I. Époque protohistorique

Au IV^e^ millénaire. A l'époque présargonique, vers 3200 environ, les murailles de Mari (voir dans *Syria,* 1938, Pl. IV), en briques crues, s'élevaient sur des fondations de blocs de pierre ; les habitations étaient en pisé et en mauvaises briques crues. La ville avait des puisards en céramique, des « silos » en pisé. Une copieuse céramique gisait dans les tombes.

Installations sacrées. — Une installation sacrée existait en l'honneur d'Ishtar, consistant en une cour, ou parvis, sur laquelle s'ouvrait une *cella* avec « banquettes » courantes destinées à recevoir les offrandes. On a constaté là, dès cette époque, l'*usage d'enfouir des céramiques,* qui deviendra une tradition observée aux siècles suivants [19]. (Trois sanctuaires seront construits ultérieurement sur le même emplacement. On y reproduira le même type de lieu sacré, mais à une échelle plus imposante).

On a découvert dans ce lieu saint présargonique (niveau *a*) [20] des ex-voto ou débris d'ex-voto : corps acéphale de femme tenant un rameau ; statuette d'homme imberbe, quatre énormes clous de fondation, éléments d'un panneau en mosaïque de coquille sur lesquels on voit des têtes d'hommes, des robes de parade avec écharpes cloutées,

18. Ces textes sont édités et étudiés par F. Thureau-Dangin, dans *RA,* 1939, p. 1-28.
19. *Syria,* 1937, p. 61.
20. *Syria,* 1937, p. 56.

des silhouettes en coquille, etc.[21]. Ce fut Eannadu, prince sumérien de Lagash, qui ruina ce lieu sacré[22].

A la même époque, un autre lieu sacré était dédié à la déesse Nin-ḫur-sag[23]. Non loin d'une « banquette » courante à offrandes, arrondie, on a ramassé des ex-voto très mutilés, sans valeur artistique, faits en série sans doute : têtes masculines, éléments de torses, fragments de *polos* et d'une statue plus grande que nature, plaque en coquille de nacre avec silhouette d'un porteur de chevreau à longs poils, révélant l'adresse des artistes de Mari si habiles, dès cette époque, à tailler cette matière fragile et particulièrement friable[24] (voir la reproduction de plaquettes de coquille du temple présargonique de Nin-ḫur-sag, dans *Syria*, 1940, Pl. VI, n° 4).

Mari se trouvait sur la « route » qui menait du sud vers le nord et vers la Méditerranée ; il n'est pas étonnant qu'elle ait été attaquée et même ravagée bien des fois, au cours de l'histoire ; mais elle savait réparer ses ruines. Peu avant 3.000, semble-t-il[25], fut aménagé le lieu sacré, dit temple B. Sur une cour trapézoïdale bordée sur deux côtés, peut-être déjà à une époque antérieure, par un portique à cinq majestueuses colonnes en briques crues, on avait bâti une *cella* (sur le plan : n° 17) avec une table à offrandes dans l'axe de l'entrée, mais aucune trace d'autel n'y a été relevée. Il ne semble pas que l'aire sacrée fût en communication directe avec la ville, au nord-est.

Du quartier des prêtres proviennent de belles amulettes en lapis lazuli représentant soit un, soit deux taureaux barbus, semblables à ceux qui avaient été trouvés déjà à Ur ; deux beaux cylindres avec les « scènes classiques » d'animaux luttant et maîtrisés par des hommes ou des êtres composites, caractéristiques de l'an 3.000[26].

Aux derniers temps du IV^e^ millénaire probablement[27], Mari avait rebâti, en l'honneur d'Ishtar, un autre lieu sacré, temple C. Il ne communiquait avec l'extérieur que par une seule porte, à l'angle nord-est de la cour. Cette cour n'était pas séparée du monde profane. Sur son emplacement, on n'a trouvé que quelques objets, en dehors de la céramique, consistant en jarres, tasses, bols, flûte (type semblable à Khafaje antérieurement signalé par H. Frankfort[28]).

Vers le milieu du III^e^ millénaire[29], c'est-à-dire, peut-être, à l'époque où Sargon d'Agadé soumit Mari, au cours de la campagne qui le

21. *Syria*, 1937, p. 63.
22. *Eannadu*. Galet A, VII, 2 s., trad. dans Thureau-Dangin, *Les Inscript. de Sumer et d'Akkad*, p. 41 ; cfr A. Ungnad, *Subartu*, p. 38-39.
23. *Syria*, 1940, p. 16 ; voir *ibid.*, p. 18.
24. Parrot, dans *Syria*, 1940, p. 6 et 16.
25. *Syria*, 1937, p. 57-59.
26. *Syria*, 1937, p. 63.
27. D'après M. Parrot, dans *Syria*, 1937, p. 59-60.
28. *Oriental Institute Communications*, 20, p. 44 s.
29. *Syria*, 1940, p. 6 et 16.

mena à la forêt de cèdres, un sanctuaire existait en l'honneur de Nin-ḫur-sag, sur l'emplacement de celui du IV^e millénaire, dédié à la même déesse. Il faisait partie d'un complexe architectural très développé, qui fut appelé provisoirement par M. Parrot « sanctuaires inférieurs » anonymes [30]. On y trouva deux objets sculptés représentant, l'un un porteur de chèvreau, l'autre une statuette « balancée ».

Pour se faire une idée de ces « sanctuaires inférieurs », on peut se représenter une grande cour aboutissant à un majestueux portail, encadré d'autels en briques crues et recouvertes d'un enduit de boue, ornés d'évidements rectangulaires teintés d'une mince pellicule noire (voir, pour le détail des autels de la cour (Temples inférieurs), *Syria*, 1940, p. 10, fig. 7, n^os *a, b, e, f*).Des monuments analogues, mais plus longs et situés à l'intérieur des salles, étaient, peut-être, des lits d'incubation ou bien de hiérogamie, surmontés autrefois de deux statues (dieu ou déesse?). Le grand portail donnait accès à un sanctuaire oblong, avec autel semblable à ceux dont nous venons de parler, et précédé d'une *cella* et d'une *ante-cella*. Au nord, s'élevait une chapelle indépendante [31].

Rites funéraires. — A l'époque présargonique ou même *early sumerian*, on pratiquait l'inhumation avec dislocation et quelquefois l'incinération partielle ou complète. Le mobilier funéraire était abondant, même dans les cas d'incinération : vases en céramique très simples, quelquefois décorés de lignes horizontales de couleur rouge (on avait déjà rencontré des types semblables à Kish, à Asharah), épingles en cuivre, aiguilles recourbées, petits couteaux, fragments de coupes taillées dans des œufs d'autruche, restes de fard noir et rouge, comme à Kish [32].

L'art. — Les artistes de Mari ne furent pas des novateurs : qu'il s'agît d'arts majeurs ou d'arts mineurs, ils se bornèrent à appliquer, mais avec une perfection remarquable, les principes reçus dans le pays. Les architectes des temples d'Ishtar, à l'époque proto-historique, à Mari comme à Assur ou à Eshnunna (temple d'Abu) obéissaient à des conceptions similaires. Dans l'exécution de la statuaire, les artistes paraissent avoir obéi aux mêmes principes, à Mari ainsi que dans la basse vallée de la Diyala, sur le Tigre. Les statuettes déposées en ex-voto sur les banquettes des temples, à Assur et à Mari se ressemblent étonnamment. Le symbole religieux connu sous le nom d'*aigle léontocéphale* du temple d'Ishtar, à Mari, comme ceux de Tello, d'El-Obeid, d'Eshnunna, fut exécuté d'après une technique identique. Voici quelques détails.

30. *Studia mariana*, p. 3.
31. *L.c.*, p. 9-10.
32. Parrot, dans *Syria*, 1935, p. 7-8.

Statuaire. Dans le temple d'Ishtar furent découvertes une bonne cinquantaine de statuettes entières ou fragmentaires — quelquefois la tête seulement —, ex-voto de qualité variable, albâtre ou gypse, la plupart. fabriquées en série, semble-t-il, mais représentant tout de même des gens de l'époque. Sur le dos de quelques-unes, est gravé le nom du donateur suivi de son titre et de celui de la divinité à laquelle est offert l'ex-voto [33].

Voici par exemple la statuette du roi Lamgi-Mari (voir la reproduction dans *Syria,* 1935, Pl. VII). Le roi, vêtu de la robe kaunakès à neuf rangs, est dans l'attitude de l'adoration. Il porte une longue barbe et de longs cheveux noués par derrière en un long chignon; les lèvres sont rasées. La coiffure rappelle celle du dieu Ningirsu de la Stèle dite des Vautours et le fameux casque en or de Meskalamdug, trouvé à Ur. Le chignon des hommes serait postiche. Les yeux, évidés, sont en amande, avec renflement de la pupille. Les oreilles sont énormes. On notera cette particularité du costume : la « tournure » à hauteur du séant. L'homme est en marche, pied gauche en avant [34] Derrière l'épaule droite, une inscription nous apprend que cette statuette fut vouée à Ishtar par le roi de Mari, Lamgi-Mari. Elle daterait des premiers *patesi* de Lagash vers 2900. Dans la *Statuette de Ebiḫ-Il* (voir la reproduction dans *Syria,* 1935, Pl. VIII), le type et le costume du personnage diffèrent de ceux du précédent. Crâne rasé; barbe laissant largement dégagées les pommettes et les lèvres supérieure et inférieure et se terminant en mèches calamistrées et bouclées; sourcils réunis à la base et incrustés de bitume; nez aquilin; lèvres très fines esquissant un demi-sourire. Schiste, coquille et lapis-lazuli sont combinés pour indiquer respectivement cils, paupières, cornée et iris. Le buste nu est bien modelé, et aminci à la taille; les mains sont ramenées sur la poitrine et jointes. Cet homme est vêtu seulement du jupon à étoffe floconneuse, taillé peut-être dans une peau de mouton, avec mèches à l'extérieur. Il est assis sur un siège arrondi. On lit derrière son épaule : « Statue d'Ebiḫ-Il, l'intendant. A Ishtar... il l'a vouée [35] ». Voici encore une *statuette de femme* de 25 cm., peut-être de la déesse Ishtar, en albâtre blanc, coiffée d'une haute tiare évasée vers le haut, du type appelé *polos* qu'on assurait sur le front par un large bandeau (voir la reproduction dans *Syria,* 1935, Pl. X, 1). Cette femme est vêtue d'une longue robe d'un tissu uni, mais avec un rang de longues mèches *kaunakès* dans le bas, dégageant en biais l'épaule droite entièrement nue; expression du visage singulièrement éveillé; nez aux narines palpitantes; petite bouche avec des lèvres finement plissées; menton pointu à fossettes. Ce visage, encadré dans des cheveux bouffants, pétille de vie. A Mari, six têtes de femmes portent le

33. Parrot, dans *Syria,* 1935, p. 22-23.
34. D'après la description de M. Parrot, *Syria,* 1935, p. 23-24.
35. Parrot, dans *Syria,* 1935, p. 25-26.

polos; toutes représentent peut-être la déesse Ishtar [36]. *Statuette d'un couple enlacé* et assis, de 126 mm. Un homme, torse nu, vêtu du jupon kaunakès, tient de sa main gauche le poignet droit d'une femme qu'il enlace du bras droit. La femme est drapée dans la robe kaunakès laissant l'épaule et le bras droit nus. Le décolleté en biais est très discret. « Rien de raide, rien de conventionnel dans l'attitude de ces deux êtres que rapproche un même sentiment. L'homme se penche légèrement en avant attirant sur sa poitrine et protégeant en même temps la femme, qui s'est approchée avec cette flexion légère du buste qui indique la confiance, mais souligne aussi une discrète réserve [37]. » Citons encore une tête de femme, dont la chevelure à large chignon est enveloppée dans une sorte de filet (voir dans *Syria*, 1935, Pl. XXV, *4*).

Céramique. Les objets en céramique ont, à Mari, les mêmes caractéristiques qu'à Chagar-Bazar, à tell Billah, à Khafaje. Ces faits tendent à prouver que les découvertes faites à Mari confirment cette idée que, dès l'époque présargonique, au pays des deux Fleuves, depuis Assur jusqu'au Golfe Persique, donc *à Mari comme ailleurs, l'art était un art « mésopotamien »*, terme repris récemment par M. Parrot et brillamment documenté, c'est-à-dire un art développé par « deux blocs de races différentes, le bloc sémitique et le bloc sumérien [38]. »

Nous parlerons plus loin des monuments de Mari sous le règne de Zimri-Lim, mais il convient de noter ici que Zimri-Lim ne fut pas le créateur des temples de la ville et du palais qui porte son nom.

Art de la coquille. Vers 2900 [39], les artistes de Mari étaient très habiles dans le travail délicat du découpage de la coquille; ils savaient unir « l'élégance de la ligne au réalisme dans l'observation »; les morceaux mutilés d'une mosaïque le prouvent (voir dans *Syria*, 1935, Pl. XXVIII). Il s'agit d'une scène de fin de combat en coquille : prisonniers amenés par des soldats à des personnages vêtus du grand costume de parade. Les vaincus complètement nus, suivant l'usage, ont les coudes ramenés en arrière et liés à la ceinture et aux bras. Jambes très fines d'attaches; profil bien découpé, nez long, crâne fuyant. Imberbes, tête nue et rasée. Représentent-ils des Sumériens vaincus par des Sémites [40]? Cette mosaïque peut être rapprochée du « standard » d'Ur. Ceux qui escortent ces prisonniers sont vêtus d'une lon-

36. *Syria*, 1935, p. 28.
37. Parrot, dans *Syria*, 1935, p. 118-120. Description d'autres statuettes et têtes, *l.c.*, p. 117 et 120-125.
38. Parrot, dans *Syria*, 1938, p. 308-310.
39. Parrot, dans *Syria*, 1935, p. 137.
40. Question suggérée par M. Parrot, *l.c.*, p. 133; plus affirmatif, p. 137.

gue robe, terminée par un rang de franges pointues, trois tiennent les manches d'une arme. Porte enseigne imberbe, à tête rasée [41] (voir dans *RA*, 1934, p. 186, les illustr. de la Pl. I : *c, d, a, b, h, i, m et c', d', c', a', b', h', i', m'* et p. 187, Pl. II).

II. Le royaume de Mari

Les origines. Les lettres de Mari nous ont appris que ce royaume fut fondé par Iaggid-Lim. Ce nom est amurrite ou, du moins, de formation amurrite, le préfixe *ia-* de l'inaccompli *ngd* le prouve bien. Dans une lettre de Iasmaḫ-Addu, nous lisons : « Autrefois, Ila-kabkabu (le roi d'Assyrie) et Iaggid-Lim (roi de Mari) ont échangé des serments solennels... Ila-kabkabu a conquis [le pays] de Iaḫdun-Lim (le deuxième roi de Mari) [42] ». Iaḫdun-Lim succéda à Iaggid-Lim [43]. Dans une inscription sur disque en terre cuite découvert à Mari, il s'intitule « roi de Mari, de Tuttul et de Hana [44] ». Il se vante d'avoir fait prisonniers sept rois qui avaient combattu contre lui, d'avoir réparé les dommages subis par les rives de l'Euphrate, établi la paix dans son royaume, ouvert des canaux, construit la muraille de Mari et creusé son fossé, exécuté ces mêmes travaux à Terqa [45]. Il construisit une citadelle à laquelle il donna son nom : Dûr-Iaḫdun-Lim. Il se flatte également d'avoir agrandi son royaume et de l'avoir affermi [46]. Dans la liste de ses années de règne, il mentionne la prise de Paḫudar et de Zalma [...], la destruction du rempart de Zalpaḫ ; une autre année, il tua le *dâwîdum* d'Imar, et, une autre année, celui de Zab [...] à Terqa. Une année, il livra la steppe des Binû-Iamina au pouvoir de Hên [47]. » Une lettre nous apprend que Abi-Shamar demanda à ce roi sa protection contre Shamshi-Addu qui lui avait enlevé plusieurs villes [48]. Dans une autre lettre, il insiste : « Moi, je ne puis rien. Ces villes relèvent de ta royauté et de ta ma[jesté]. [49] »

1. *L'interrègne assyrien. — Shamshi-Addu*

Avant 1934, on savait que Shamshi-Addu avait réussi à constituer un royaume important et à imposer tribut à Tukrish, sur les frontières

41. Id., *ibid.*, p. 132-135.
42. Dossin, *Correspond. de Shamshi-Addu*, *ARM*, I, n° 3.
43. Ces deux noms sont de même formation. Pour l'étymologie, voir Jean, dans *Studia mariana*, p. 80.
44. Inscription éditée et traduite par F. Thureau-Dangin, dans *RA*, 1936, p. 49-54.
45. *L.c.*, p. 51, ll. 15 et s.
46. Même inscription, II, ll. 15-26.
47. Dossin, dans *Studia mariana*, p. 51-61.
48. Dossin, *ARM*, I, n° 1.
49. Id., *ibid.*, n° 2, l. 10-11.

de l'Elam et aux roitelets du Haut-Pays [50] et qu'il put se vanter d'avoir érigé une stèle à son nom au pays de Laban — qui fait songer au nom du frère de Rebecca (*Gen.*, XXIV, 29), de même que la ville de *Naḫur*, dans nos lettres [51], rappelle *Naḫor*, père de la jeune femme [52].

Les lettres nouvellement découvertes fournissent bien des détails qui donnent de la vie à la mention aride de ces quelques faits [53]. D'abord, elles nous apprennent que Shamshi-Addu était fils de Ila-kabkabu [54], un Amurrite, comme l'indique son nom; il s'ensuit qu'il devint roi d'Assyrie par droit de conquête [55].

Une lettre, malheureusement mutilée, paraît bien affirmer que Iaḫdun-Lim périt misérablement, assassiné par ses propres sujets [56]. Peut-être fut-ce à la suite de cette mort violente qu'un visionnaire demanda des repas funéraires pour ses mânes [57]. Quoi qu'il en soit, Shamshi-Addu réussit à imposer sa domination sur le Moyen-Euphrate en installant un de ses fils, Iasmaḫ-Addu, gouverneur ou vice-roi des territoires de Mari, de Terqa et de Tuttul [58] et un autre, Ishme-Dagan, qui devait lui succéder sur le trône d'Assyrie, gouverneur d'Ekallâtim sur la rive gauche du Moyen-Tigre [59].

L'homme de guerre. Nous constatons, dans nos lettres, que pour se constituer un royaume considérable, Shamshi-Addu dut entreprendre des expéditions importantes. D'abord, notons qu'il est souvent question de mouvements de troupes [60], d'utilisation de troupes : « Ne te dis pas ceci : « Les troupes qui sont venues de Qatanum résideront ici pour la forteresse; qu'elles se remplacent. Qu'une section y demeure un mois... et qu'une autre section la remplace... ». Au contraire, fais occuper les forteresses de ces villes par les propres troupes de ton district et libère les troupes du pays (et envoie-les) moi [61]. »

Quelquefois, le nombre d'hommes mobilisés révèle l'importance de l'expédition projetée, telle par exemple, celle pour laquelle Shamshi-Addu annonce à son fils l'envoi de 2.000 soldats Hanéens de la steppe qui s'ajouteront aux 3.000 qui sont déjà à la disposition de Iasmaḫ-

---

50. Sur ce terme, voir Meissner, dans *Altor. Bibliothek*, t. I, p. 24, n. 4.
51. Par ex. Jean, *ARM*, II, 62, Rev. 5', 6'; 112, 5.
52. Sur le pays de Laban, voir Meissner, *l.c.*, note 5.
53. Elles se trouvent surtout au t. I des *Archives royales de Mari*, éditées et traduites par M. G. Dossin, Paris, 1950.
54. Id., *ARM*, I, p. V.
55. Thureau-Dangin, dans *RA*, 1937, p. 137.
56. Dossin, *ARM*, I, n° 3. Le texte avait été cité par Thureau-Dangin, dans *RA*, 1937, p. 137.
57. Kupper, *Correspondance de Kibri-Dagan*, *ARM*, III, n° 40.
58. Voir, par ex., Dossin, *ARM*, I, n°s 9, l. 6-20; 18, l. 4-47; 43, l. 15 et s.
59. Dossin, dans *Syria*, 1938, p. 113.
60. Dossin, *ARM*, I, n°s 5, 10, 13, 22, 23, etc.; Jean, *ARM*, II, n°s 10, 17, 23.
61. Dossin, *ARM*, I, n° 20, Rev. 4' et s.

Addu ; et l'énumération continue ; lui-même enverra 10.000 hommes. « Ceux-ci ajoutés à ceux-là feront une armée de 20.000 hommes de troupes vaillantes, *dan-nu-um* [62]. » Une autre lettre [63] parle d'une mobilisation de troupes d'élite. Le roi de Babylone avait envoyé à It deux mille hommes de troupes auxiliaires (Iasmaḫ-Addu annonce à son père qu'elles viennent d'être licenciées [64]).

Une formule de date relate qu'il a pris la ville de Dûr-Apla-Addu [65].

Le roi prenait quelquefois lui-même le commandement des troupes [66]. Une lettre nous apprend qu'il s'empara de villes dont n'avaient réussi à se rendre maîtres ni le roi de Hashim, ni celui d'Ursum, ni celui de Karkemish, ni celui du pays d'Alep [67].

A un moment qu'on ne peut préciser, Shamshi-Addu fait cause commune avec les trois premiers de ces princes de Haute Syrie contre Sumu-Epuḫ, roi de Qatanum [68]. Il se glorifie d'avoir tué le *dâwîdum* [69] du seigneur de Qabrâ et celui des Wilânum [70] et de s'être emparé de Hibara et de 30 hommes de sa forteresse [71].

Shamshi-Addu donne à son fils Iasmaḫ-Addu des conseils sur la manière de faire la guerre [72], à l'occasion d'une grande expédition. Il lui indique nettement, une autre fois, quelles troupes il doit concentrer et lui assure que l'approvisionnement, tel qu'il existe, est suffisant, mais que la moitié de la nourriture et la moitié des vêtements doivent être distribuées mensuellement et enfin qu'il fasse entrer les troupes légères dans les forteresses [73].

Quelquefois, les expéditions consistaient en razzias. Ainsi, le roi écrit à son fils : Au sujet des razzias conduites par les bédouins au pays de Mari et au pays de Rapiqum, il faudra s'organiser pour razzier leur territoire, au moment où ils viendront abreuver leurs moutons aux bords de l'Euphrate [74].

Une lettre d'Ishme-Dagan nous apprend qu'il y eut des troubles à Sagaratim à cause de déportés, et le roi prononça des condamnations à mort [75].

---

62. Dossin, *ARM*, I, n° 42, *passim* et l. 41-42.
63. Id., *ibid.*, n° 31.
64. Dossin, *ARM*, IV, n° 17, l. 5-12.
65. Date 1, Dossin, dans *Studia mariana*, p. 53.
66. Dossin, *ARM*, I, 53 Rev. 1, restitution. De même n° 5, 39 et 10, Rev. 14'.
67. Dossin, *ARM*, I, n° 1.
68. Dossin, *ARM*, I, n° 24.
69. *Dâwîdum* s'appliquait, semble-t-il, au général commandant les troupes royales. Dossin, dans *Mélanges syriens offerts à M. Dussaud*, et *Syria*, 1939, p. 99, note 2.
70. Dossin, *ARM*, I, n° 92, 5-6 et 9.
71. Dossin, *ARM*, I, n° 92, l. 12.
72. Dossin, *ARM*, I, 5, 4-23.
73. Dossin, *ARM*, I, n° 60.
74. Dossin, *ARM*, I, n° 83 et p. 16. Voir aussi *ARM*, IV, n° 10.
75. Jean, *ARM*, II, n° 18, l. 30-34.

Le diplomate. Shamshi-Addu savait recourir à la diplomatie, quand il y avait lieu. Nous lisons dans une lettre qu'il avait organisé une alliance entre les maîtres de Kashim, d'Ursum et de Karkemish contre Sumu-Epuḫ [76]. Un jour, il envoya à son fils Iasmaḫ-Addu, vice-roi de Mari, une tablette destinée au roi d'Eshnunna et il lui demanda de la faire parvenir à son adresse, mais seulement après la prise de Malgûm, parce que, ajoutait-il, l'*occasion* alors *sera propice pour lui demander livraison des membres de la famille royale de Malgûm qui paraissent s'être réfugiés* dans la ville de Qabrâ, qui dépendait sans doute d'Eshnunna [77]. Des tractations furent poursuivies avec le roi d'Eshnunna en vue de la conclusion d'un traité. Elles étaient difficiles, aussi traînèrent-elles en longueur [78].

Le sens diplomatique du roi d'Assyrie lui inspira de marier son fils Iasmaḫ-Addu à la fille du roi de Qatanum. Iasmaḫ-Addu hésitait sans doute, puisque son père lui écrivit : « La maison de Mari a du nom et la maison de Qatanum a (aussi) du nom [79] ». Le mariage fut décidé, et Iasmaḫ-Addu reçut de son père une lettre indiquant les sommes qu'il avait dépensées en sa faveur à cette occasion : 4 talents d'argent, *terḫatu* de la fiancée provenant de [...] ; 3 talents d'argent versés par Shamshi-Addu, etc. [80]. Les projets envisagés par le roi d'Assyrie ne réussissaient pas toujours. Un jour, il écrivit à son fils Iasmaḫ-Addu : « L'alliance avec Wilânum dont je t'avais parlé n'est pas possible, fais donc mettre à mort tous les fils de Wilânum (ou les Benê-Wilânum?) qui sont chez toi [81] ».

Shamshi-Addu agissait donc diplomatiquement, quand il tenait pour impossible ou inopportune l'action des armes. Il savait aussi conseiller *la prudence.* Ainsi, il écrivit à son fils, à l'occasion d'une levée de Benê-Iamina, que ces hommes n'acceptent pas d'être recensés. Il lui demande de s'y prendre d'une autre manière pour la levée [82]. Une autre fois, il s'agissait de remplacer un administrateur de Terqa. Le roi d'Assyrie écrivit à son fils : Installe à sa place « un homme de confiance que tu considères comme le meilleur du pays, qui est apprécié et que tu as favorisé [83]. »

Un jour, il écrivit au vice-roi de Mari, son fils, lui recommandant comme gouverneur de Tuttul Abduma-Dagan. S'il refuse le poste, il faut lui parler ainsi pour le décider à accepter : « Pourquoi demeures-tu à Zibnatim, dans des demeures qui ne sont pas construites et dans un champ marécageux? Réside plutôt à Tuttul, là où tu pourras

76. Dossin, *ARM*, I, n° 24, Rev'. 5-14.
77. Dossin, *ARM*, I, n° 27.
78. Dossin, *ARM*, I, n° 37, 19-29.
79. Dossin, *ARM*, I, 77, l. 10 s.
80. Dossin, *ARM*, I, 46, l. 5 s.
81. Dossin, *ARM*, I, n° 8, l. 5-7 et 13.
82. Dossin, *ARM*, I, 6, l. 1 et s.
83. Dossin, *ARM*, I, 9, l. 15-20.

fonder un foyer et bâtir une maison. Le champ cultivable (y) abonde... [84] » Dans une circonstance qui devait exiger beaucoup de circonspection, le roi fit rédiger une réponse à Ishḫi-Addu et ensuite copier cette réponse dans la lettre qu'il adressa à Iasmaḫ-Addu. Il demanda à ce dernier, son fils, de faire extraire et recopier cette réponse en y ajoutant des amabilités, et de l'envoyer à son destinataire, Ishḫi-Addu. Un texte resta donc entre les mains du roi d'Assyrie, une copie chez Iasmaḫ-Addu et le texte original chez Ishḫi-Addu [85]. Le même adressa à Iasmaḫ-Addu une lettre destinée au roi d'Eshnunna, mais il lui demanda de la retenir jusques après la prise de Malgûm, de l'envoyer alors et d'écrire lui-même personnellement au vainqueur pour lui demander de nombreux présents, à savoir les fils du roi vaincu [86]. Iasmaḫ-Addu estime que certaines affaires à être écrites sur tablette ne conviennent pas. Son père lui répond : « Pourquoi ne conviennent-elles pas. Sur tablette fais(-les) écrire et envoie(-les) moi. [S'il n'en est pas] ainsi, à un fonctionnaire qui puisse bien parler des choses donne des instructions; envoie-le chez moi et qu'il expose ces choses devant moi [87]. »

L'animateur de travaux pacifiques. — Shamshi-Addu ne se livrait pas uniquement aux expéditions guerrières. Ainsi, il demande à Iasmaḫ-Addu de lui envoyer des cultivateurs capables de faire fonctionner normalement le service des charrues qu'il a fabriquées dans sa capitale [88]. Shamshi-Addu ordonne à son fils Iasmaḫ-Addu de transporter des charrues de Mari à Terqa, afin que des déportés puissent cultiver le champ qui leur a été attribué [89]. Des palmiers, des cyprès et du bois de myrte apportés de Qatanum ont été déposés à Subrum [90]. Le roi écrit à son fils d'expédier un tiers de ces bois à Ekallâtim, un tiers à Ninive et un tiers à Shubat-Enlil, sa capitale [91]. Au même, il écrit d'ordonner sévèrement de faire déposer au palais certains « bois d'aromates », sans en rien livrer à qui que ce soit [92]. Il demande qu'on lui envoie du bois de *ṣarbatum* (il précise la voie à suivre [93]), et qu'on livre 30 *imêr* de sésame pour le ravitaillement en huile de la maison (palais? temple?) de Qattunân [94]. Il ordonne de ne pas toucher à une forêt (dont il parlait dans une cassure de la tablette [95]).

84. Dossin, *ARM*, I, 18, l. 12-30.
85. Dossin, *ARM*, I, n° 24.
86. Dossin, *ARM*, I, n° 27.
87. Dossin, *ARM*, I, 76, l. 20-29.
88. Dossin, *ARM*, I, n° 44; sujet analogue n° 99.
89. *ARM*, IV, n° 4, 9-12.
90. Au sujet de ces essences de bois, à Mari, voir Jean, dans *Symbolae Hrozny*, dans *Archiv Orientalní*, t. XVII, 1949, p. 321 et s.
91. Dossin, *ARM*, I, 7, l. 4-31.
92. Dossin, *ARM*, I, 88, l. 25-30.
93. Dossin, *ARM*, I, 98, l. 5 et s.
94. Dossin, *ARM*, I, 12, l. 23-25.
95. Dossin, *ARM*, I, n° 94.

Les *barques* constituaient un moyen de transport important. Leur fabrication et l'embauche de hâleurs préoccupaient quelquefois le roi d'Assyrie. Ainsi, des charpentiers de Tuttul avaient été envoyés à Shubat-Shamash. Shamshi-Addu ordonne de les renvoyer à Tuttul pour y construire des barques [96]. Dans une autre lettre, il demande à son fils, Iasmaḫ-Addu, de faire construire, à Tuttul, soixante barques et d'écrire à Mari qu'on lui amène le « constructeur de barques », Ṣilli-Ea [97]. Des bateaux sont immobilisés à Rapiqum faute de hâleurs. Shamshi-Addu demande à son fils d'autres hommes pour faire remonter le fleuve jusqu'à Mari à ces bateaux, et, là, ils attendront les ordres du roi [98].

Dans une lettre du père adressée à Iasmaḫ-Addu, nous lisons : « Au sujet du *bronze*, propriété sacrée du dieu A[ddu(?)] à prendre, (ce)dont tu m'as écrit, la proposition que tu m'as écrite me plaît beaucoup [99] ». Il avait été question de fabriquer 10.000 clous(?) en bronze. Or, le roi a appris qu'on ne dispose pas de métal suffisant, il ordonne donc de n'en fabriquer que 5.000, et il précise : « Pour les 5.000 clous(?), (il faut) 8 talents (et) 20 mines de bronze. Au marché, 2 mines de bron[ze valent 1 sicle d'argent] ; pour 8 talents (et) 20 mines [de bronze], (il faudra) donc 4 mines (et) 10 [sicles d'argent]. Donne cet argent; le bronze, [qu'on l'achète] et [qu'on fabrique] 5[000 clous(?)] [100] ». Le roi donne à Iasmaḫ-Addu des instructions pour la réception et le traitement d'un arrivage de minerai de cuivre (?) [101].

On vient de remarquer la précision de Shamshi-Addu dans les affaires. Voici un autre cas. Il s'agit de la fabrication de statues en argent. Parmi celles-ci, il y en a une de Iasmaḫ-Addu. Les comptes relatifs au prix de revient de ces œuvres devront être établis dans le temple d'Assur en ce qui concerne Shamshi-Addu, et dans le temple de Dagan, à Mari, en ce qui concerne Iasmaḫ-Addu [102]. De même, à un autre point de vue. Le même demande à Iasmaḫ-Addu de lui envoyer ses attelages d'ânes et de chevaux pour la fête *Akîtu* (c'est-à-dire du Nouvel An, vers le 15 mars), et il ajoute : « que les chars et les accessoires de la caisse (du char) soient remis à neuf [103] ».

Le roi d'Assyrie, prince prudent et sage, était aussi un *esprit prati-*

96. Dossin, *ARM*, I, 25, l. 5 et s.
97. Dossin, *ARM*, I, 102, l. 5 et s.
98. Dossin, *ARM*, I, 36, l. 32-49; *ARM*, IV, n° 6.
99. Dossin, *ARM*, I, 101, l. 5-9.
100. Dossin, *ARM*, I, 38, l. 11 et s. Clous(?) sens proposé par Dossin, *ibid.*, 38, l. 4 et p. 223 : *samru*.
101. Dossin, *ARM*, I, 21, l. 8'-19'. *Shurîpum* « minerai de cuivre », d'après Dossin, *l.c.*, n° 27, l. 8' et p. 222, rappelant l'opinion de M. Nougayrol à la séance de l'Académie des Inscriptions du 29 mars 1947 : *shurîpum* « glace », sens que nous avions admis déjà nous-même, six ans plus tôt, dans *RES*, 1941, p. 96.
102. Dossin, *ARM*, I, n° 74.
103. Dossin, *ARM*, I, 50, l. 14.

que. Un jour, il donna à son fils, vice-roi de Mari, des instructions sur les préparatifs qu'il devait faire pour que la caravane des messagers de Telmun pût continuer sa route en toute commodité et promptitude : « 30 moutons, 30 mesures d'excellente huile, 60 mesures de sésame... 2 (paires de) sandales par personne... D'autre part, l'approvisionnement qu'ils te demanderont, fournis-le leur [104] ».

Il se faisait rendre compte des choses avec soin. Le palais possédait de nombreux troupeaux, par exemple 1.200 vaches. Son fils lui signale que le maître-berger se plaint de n'avoir que trois valets pour un tel troupeau. « Sans bergers, on a pu percer (le mur de) l'étable et faire sortir 5 vaches du pays [105]. »

Le roi s'occupait même de détails. Il écrivit à son fils : « J'ai inspecté les cuisiniers. Il y a beaucoup (trop) de cuisiniers au service des *wedu* [106] ».

La pratique de la *justice* de la part des chefs est un important élément de *paix*. Shamshi-Addu ne l'ignorait pas. On connaissait déjà l'usage de distribuer aux soldats des parcelles de terre en guise de solde. F. Thureau-Dangin avait pu donner des précisions quand il publia les *Lettres de Hammurabi à Shamash-ḫasir* [107]. Ici, nous constatons que ces parcelles étaient prises quelquefois sur les possessions des morts ou sur celles des fuyards [108] : « arpente le champ d'un mort ou d'un fuyard et donne-le à celui qui n'a pas de champ... A la manière habituelle, que chacun conserve bien sa possession ancienne; que les champs ne soient pas bouleversés [109] ». Or, un jour, le roi rappela à l'ordre son fils, le vice-roi de Mari. On a laissé Sin-tiri s'approprier de l'argent dans un district qui n'est pas le sien et le vice-roi lui-même y a pris du blé qui ne lui appartient pas. « ...Ce district n'est pas son district; le blé que tu as pris n'est pas son tribut. En une année, un talent, deux talents d'argent qu'il (Sin-tiri?) recueille, il l'ajoute à son envoi. Où prend-il (cet argent)? Ce n'est pas au moyen du blé, de l'huile et du vin... qu'il rassemble cet argent et qu'il se l'approprie [110] ».

Le roi d'Assyrie et ses fils. — Shamshi-Addu se révèle à nous comme un *roi remarquable* pour son époque, et il désire que ses fils l'imitent, ses lettres le prouvent. Deux fils sont connus : Ishme-Dagan et Iasmaḫ-Addu.

Ishme-Dagan est un homme énergique, courageux, un guerrier. Le roi d'Assyrie se plaît à annoncer à son indolent Iasmaḫ-Addu les ac-

104. Dossin, *ARM*, I, 17, l. 16-45.
105. Dossin, *ARM*, I, 118, l. 4-13.
106. Dossin, *ARM*, I, n° 14, l. 5-8.
107. Dans *RA*, 1924, p. 1-58.
108. Dossin, *ARM*, I, n° 6, l. 35 et s.
109. Dossin, *l.c.*
110. Dossin, *ARM*, I, 73, l. 10-14, 21-23.

tions belliqueuses de son frère : villes conquises, Nilimmur, par exemple : « aussi longtemps que les terres n'eurent pas atteint la hauteur du sommet de la ville, il n'a pu s'emparer de la ville », mais dès qu'elles l'eurent atteint, il s'en empara [111]. Dans une autre lettre : « il a anni-hilé la sortie des troupes de ce pays et des Turukkû qui s'étaient rassemblés autour d'eux. Pas un seul homme n'a échappé. Et, en ce jour-là, le pays d'Aḫazim tout entier il a pris [112]. » Dans une lettre, c'est Ishme-Dagan qui annonce à son frère que le roi d'Eshnunna se propose de construire la ville de Mulḫanum, et il ajoute : « Vais-je, moi, simplement le regarder? » Et il prend des mesures pour s'assurer des troupes suffisantes [113]. Une autre fois, il écrit à son frère qu'il a livré bataille à un *dâwîdum* et qu'il s'est emparé de tout le pays de Shimanaḫe [114]; ailleurs, il annonce qu'il a pris quatre villes, dont l'une, Hurarâ, ne lui a demandé que sept jours de siège [115]. Un autre jour, il annonce à son frère, avec la prise de Qirḫadat, la chute de toutes les places fortes du pays de Qabrâ. Seule, cette dernière ville résiste encore [116]. Il écrit encore qu'il a enlevé et détruit en un jour la ville de Hatha [117]. Le but de l'ennemi était souvent de faire des razzias; mais il n'hésitait pas à s'emparer de bourgs ou de villes [118].

Ishme-Dagan régnant déjà en Assyrie se trouva un jour en pays ennemi; il écrivit à son frère : « à partir de maintenant, 10.000 ennemis peuvent venir, je serai à même de leur répondre... [119] »

Nous citerons, plus loin, d'autres lettres élogieuses pour Ishme-Dagan, écrites par le père à son autre fils dans le but de le stimuler.

Ishme-Dagan savait, à l'occasion, user de prudence, comme son père. Ainsi, il envoya à son frère une lettre destinée à un tiers relative à des Hanéens; il lui demanda d'en prendre copie et d'envoyer l'original à son destinataire [120].

Iasmaḫ-Addu. Cet autre fils de Shamshi-Addu est indolent, irréfléchi, négligent, qu'il s'agisse de l'économie de sa maison ou de l'administration de sa vice-royauté; aussi son père veille-t-il sur la conduite de ce fils.

Il est *indolent.* Son père lui écrit : « ...tandis que ton frère, ici, tue le *dâwîdum,* toi, là-bas, tu restes couché au milieu des femmes. Maintenant donc, quand tu iras à Qatanum avec l'armée, sois un homme! Comme ton frère se fait un grand nom, toi aussi dans [ton pays] un grand nom é[tablis] [121]. »

---

111. Dossin, *ARM,* I, n° 4, l. 9 et s.
112. Dossin, *ARM,* I, 69, Rev. 2'-6'.
113. Dossin, *ARM,* I, n° 123; voir aussi *ARM,* IV, 23, l. 11 et s.
114. Dossin, *ARM,* I, n° 124.
115. Dossin, *ARM,* I, n° 131.
116. Dossin, *ARM,* I, n° 135.
117. Dossin, *ARM,* I, n° 138.
118. Voir, par ex., *ARM,* IV, 21; 24; 31, l. 15 s.; 80, l. 3 et s.
119. Dossin, *ARM,* IV, 68, l. 14 s.
120. Dossin, *ARM,* I, n° 128.
121. Dossin, *ARM,* I, 69, Rev. 8' et s.

Iasmaḫ-Addu répond à son père. Après avoir rappelé les reproches qu'il a reçus de lui, il ajoute qu'autrefois le roi d'Assyrie était d'un autre avis, mais depuis lors on l'a calomnié [122]. Shamshi-Addu avait fait ce reproche dans deux lettres; Iasmaḫ-Addu répond une seconde fois [123].

Il est vraiment bien *négligent*. Dans une lettre de son père, nous lisons : « Au sujet de l'envoi auprès de moi de Sin-idinnam, je t'ai écrit cinq fois pour une [124] ».

Le père reproche aussi à son fils de se livrer à des dépenses inutiles, alors que la ville de Mari n'a pas assez de garde [125]. Toutefois, il lui recommande de veiller à un service de table sérieux... « Si tu ne fais pas servir des mets délicieux, qu'on serve (du moins) des mets honorables, *na-aḫ-da-am* [126] ».

Iasmaḫ-Addu est *irréfléchi*. « Jusques à quand devrons-nous te conduire sans cesse? Tu restes petit; tu [n'es pas] un homme. Il n'y a pas de barbe à ton menton! Jusques à quand n'administreras-tu pas ta maison [127]? » Et le père insiste ailleurs : « Tu restes petit, il n'y a pas de barbe à ton menton, et maintenant même, à (l'âge de) ta plénitude, tu n'as pas formé de maison... [128] ». « [Depuis que] Uṣur-awasu est allé à son destin, quel est (donc) celui qui tient ta maison? Si un chef n'administre pas pendant deux ou trois jours, l'administration ne disparaît-elle pas [129]? »

Iasmaḫ-Addu reçut, un jour, de son frère Ishme-Dagan, une lettre dans laquelle il eut à lire : « [Le r]oi t'a écrit [au sujet] des tours de siège à faire porter. Peut-être te trouves-tu (occupé) de beaucoup (d'affaires). [Cependant], fais preuve d'intelligence et ces tours fais (les) porter à l'endroit que le roi t'a dit [130]. »

Certaines lettres nous permettent de constater d'une manière directe la psychologie personnelle des deux frères. Citons un cas. Iasmaḫ-Addu désirait qu'on lui confiât le gouvernement de Shubat-Shamash, mais le roi avait refusé parce que son fils n'avait pas réussi à « affermir les fondements de Mari et de Tuttul ». Il réitère sa demande, mais son frère supprime cette demande, car, dit-il, « elle n'est pas convenable à cause du précédent refus du roi ». Il ajoute : « Si tu demandes (encore) Shubat-Shamash, le roi te refusera, et il te tiendra des propos à ne pas répéter. Affermis les fondements de Mari et de Tuttul;

---

122. Dossin, *ARM*, I, 108, l. 5-27.
123. Dossin, *ARM*, I, n° 113.
124. Dossin, *ARM*, I, 58, l. 5-7.
125. Dossin, *ARM*, I, 52, l. 9-18.
126. Dossin, *ibid.*, l. 32-35.
127. Dossin, *ARM*, I, 73, l. 42-45.
128. Dossin, *ARM*, I, n° 61, l. 10-12.
129. Dossin, *ibid.*, l. 27-30. Voir n° 15 et *ARM*, IV, n° 11.
130. Jean, *ARM*, II, n° 15, l. 30-36.

alors le roi t'accordera Shubat-Shamash avec plaisir. C'est un conseil fraternel que je te donne. »

Surtout, que « Iasmah-Addu ne prête pas à son frère l'intention d'obtenir pour lui-même le gouvernement de Shubat-Shamash. Qu'irait-il faire dans cette ville qui est éloignée de sa résidence à lui de 20 doubles heures [131] ! »

Shamshi-Addu lui conseille d'être très circonspect au sujet des racontars. « J'ai entendu (la lecture de) la tablette que tu m'as envoyée. La tablette que Iashub-El a envoyée à Lâ'ûm et que Lâ'ûm t'a envoyée tu me l'as envoyée... Dans ces histoires, il n'y a pas une seule histoire vraie. Elles sont exagérées »... ou fausses. Il l'engage à ne tenir aucun compte de ces cancans [132].

Son père lui écrivit un jour, d'abord en termes ironiques : « Ta présente conduite est admirable ! » Puis : « Tu as retenu jusqu'à présent les messagers de Qatanum. Pourquoi [les] as-tu retenus?... Vont-ils se tenir cois?... *Tu n'examines sans doute pas les affaires de ton palais pour avoir retenu ces hommes, alors qu'ils apportent continuellement des cadeaux* [133] ! »

Une autre lettre de son père était sévère. Il lui reprochait vivement d'accueillir chez lui des serviteurs en fuite de sa maison royale : médecin, cuisiniers, etc., et de les entretenir : « ils pratiquent régulièrement le brigandage et le gaspillage... (C'est uniquement)*pour la maison de la cabaretière, pour le plaisir,* qu'ils viennent chez toi... » Il lui demande de les enchaîner et de les lui renvoyer sous bonne escorte. « ...Fais-en autant pour toutes autres personnes qui s'enfuieraient encore chez toi [134] ».

Son frère lui reproche, une seconde fois, d'être irréfléchi. Lui, Ishme-Dagan a donné l'ordre de mobiliser les *bâ'iru* de Shubat-Enlil et de Tuttul, et d'écrire à Mari d'en faire autant. On a oublié de communiquer cet ordre à Mari. Le frère demande : « Pourquoi ne t'es-tu pas dit ceci : « Une expédition est en préparation; pourquoi les *bâ'iru* demeureraient-ils chez moi inactifs? Je vais les envoyer. » *Pourquoi n'as-tu pas compris cela?...* Envoie-les moi avec leur approvisionnement et leur bagage [135]. » Et son père lui reprocha, un jour, *le traitement* qu'il avait *infligé à des personnages de sang royal* [136].

D'autre part, l'indolent Iasmaḫ-Addu s'inquiétait facilement, semble-t-il. Son frère lui écrivait : « Ne t'inquiète pas pour Mari; les troupes du district de Mari demeurent auprès de moi. Ne t'inquiète

131. Dossin, *ARM,* IV, n° 27; voir n° 69.
132. Dossin, *ARM,* I, n° 47, l. 4 et s. Voir aussi *ARM,* IV, 74, l. 5-11.
133. Dossin, *ARM,* I, 15, l. 5-15.
134. Dossin, *ARM,* I, n° 28, *passim.*
135. Dossin, *ARM,* I, n° 31, *passim.*
136. Dossin, *ARM,* I, 76, l. 4-11.

de rien[137] ». C'était probablement l'état de guerre[138] — malgré les victoires et les conquêtes — qui causait les appréhensions de Iasmaḫ-Addu, car, un jour, son frère lui écrivit : « Ne crains rien : tant que, toi et moi, nous serons en vie, tu resteras toujours assis sur ton trône[139]. » Mais Ishme-Dagan — maintenant roi d'Assyrie[140] — recommande à son frère d'*être grand* : « Pourquoi te lamentes-tu (au sujet de cette installation)? *Cela n'est pas grand*. Que pourrais-je t'écrire de plus? Lorsque tu m'arrives en bonnes dispositions et que nous nous rencontrons, comme c'est bien! Je prolonge le discours avec toi. Tu habites dans une région lointaine et il n'y a pas beaucoup de personnes qui habitent avec toi et qui puissent te conseiller au sujet de ces choses. *Que le dieu donc puisse te rendre grand*[141] ».

Religion. — On peut assurer que les *croyances antiques* n'avaient pas ou avaient peu varié et qu'on se conformait toujours aux mêmes rites. Ishme-Dagan écrit à son frère : « Moi, j'ai reçu des instructions et j'ai accompli les sacrifices. Toi, donc, fais donner des instructions à tes serviteurs. *De la même manière qu'auparavant, accomplis tes fêtes*[142]. » La confiance dans la Divinité était sincère. Du même au même : « Que le dieu, à cause de moi, protège ta vie! Que le dieu protège éternellement notre vie[143]! »

Dans la formule d'une de ses années de règne, Shamshi-Addu se glorifie d'avoir construit ou restauré le temple de Dagan[144]. Dans une lettre d'Ishme-Dagan à son frère, il est question de vantaux de portes pour le temple de Dagan[145]. Dans une autre, il s'agit de trente battants de portes, *dalâtim*, pour le temple de Dagan qui n'ont pas été livrées : Sin-idinnam qui les aurait retenues. Mais puisqu'on sait qu'elles sont destinées au temple de Dagan, *quel est donc celui qui voudrait pécher contre le dieu*[146]?

Dans une formule de date, on lit : « Année de Iasmaḫ-Addu où Nergal est entré dans son temple[147]. »

Au printemps, vers le 15 mars, on célébrait solennellement le retour à la vie de toute la nature, c'était la fête de l'*akîtu*. Dans une lettre,

137. Jean, *ARM*, II, n° 16, 17-20; voir Dossin, *ARM*, I, 4, 21 (dans les lettres de son père, 90; 92, 16); 135. Tr. lat.; 137, 8-11 : « Au sujet des nouvelles relatives à Elaḫut, dont je t'ai parlé, que ton cœur ne soit en rien inquiet »; 138, 12.
138. Voir p. 504 et s.
139. F. Thureau-Dangin, dans *RA*, 1937, p. 135-137, et *ARM*, IV, 20, l. 12-28.
140. *ARM*, IV, n° 20.
141. Dossin, *ARM*, IV, n° 70.
142. *ARM*, IV, n° 59, 7-12.
143. *Ibid.*, n° 50, 6-9.
144. Dossin, dans *Studia mariana*, p. 53, 1.
145. Jean, *ARM*, II, 13, l. 37 et s.
146. *ARM*, IV, 72.
147. Dossin, dans *Studia mariana*, 53, 3.

Shamshi-Addu demande au vice-roi de Mari : « tes attelages de « grands ânes » et de chevaux qu'on amène ici pour l'*akîtu* ». Et il ajoute : « que les chars et les accessoires de la caisse (du char) soient remis à neuf [148] ! »

Ishme-Dagan écrit à son frère : « Au district de Shitullim, le roi est maître, et tu sais que ce district est un *patum*... Or il n'y a pas de *patum* sans *devin* [149] ». Or, à *l'occasion d'entreprises difficiles,* en particulier d'expéditions militaires spécialement dangereuses, on consultait les devins, afin de savoir s'ils présageaient le succès. A l'occasion d'une expédition importante, le roi d'Assyrie a fait prendre les présages et ils ont été très favorables, ils ont annoncé une victoire éclatante ; toutefois, il demande à son fils Iasmaḫ-Addu de consulter lui aussi le *barû* « devin » et de lui communiquer ses présages [150].

Dans les *cas embarrassants* également, on faisait prendre les présages ; par exemple, au sujet de messagers de Qatanum et de Mashkani(?) [151], sans plus de précision, et, de même, relativement à d'autres messagers [152]. Iasmaḫ-Addu et Ishme-Dagan jugent par eux-mêmes du sens d'un présage [153].

Signalons aussi ce fait relatif à un oracle qui avait de l'importance aux yeux de Shamshi-Addu. Dans une lettre à son fils Iasmaḫ-Addu, il écrit : « Je t'envoie la caravane qui porte un oracle à Qatanum. Ne t'empare pas de cette caravane [154]. »

Avant certaines expéditions, on offrait quelquefois un *sacrifice* [155]

Derniers devoirs rendus aux morts. — Un projet d'alliance avec les Benê Wilânum qui se trouvaient à Mari ayant échoué, le roi d'Assyrie écrit à Iasmaḫ-Addu de les faire mettre à mort, la nuit même ; mais il prescrit en même temps de leur préparer des tombeaux, *qu-bu-ri,* et de les y « entomber ». Toutefois, « qu'il n'y ait ni veille, ni éloge, ni deuil [156]. » De ce passage il résulte donc que, dans les cas normaux, ces trois rites étaient pratiqués [157].

Arts. — Nous n'avons que fort peu de choses à dire à ce sujet. Relevons ce passage d'une lettre à cause de ce qu'il insinue. Ishme-Dagan, gouverneur d'Ekallatim, se propose de planter de genévriers un jar-

148. Dossin, *ARM,* I, 50, l. 10-14.
149. Jean, *ARM,* II, 15, l. 7-29.
150. Dossin, *ARM,* I, 60, l. 24-26, 34-37 ; 59, l. 8-9 : Shamshi-Addu parle d'un devin nommé Itur-Asdu.
151. Dossin, *ARM,* I, n° 88.
152. Dossin, *ARM,* I, 101, l. 10 ; 117, l. 6 et s.
153. Dossin, *ARM,* IV, n° 54.
154. Dossin, *ARM,* I, 66, l. 5-7 ; Rev. 3'-5'.
155. Dossin, *ARM,* I, 10, Rev. 13'. De même, 13, l. 33.
156. Dossin, *ARM,* I, 8, l. 11-17.
157. M. Dossin a considéré Wilânum comme un individu, 8, 11 : « les fils de W. » et 92, 11, comme nom de tribu : « le *dâwîdum* de (la tribu des) W. ».

din « qui est un jardin divin » destiné au dieu Addu, à Arrapḫa. Il demande à son frère, le vice-roi de Mari, d'intervenir pour qu'on lui livre de la semence de cet arbuste [158].

Du temps de l'interrègne assyrien, il est souvent question de *musiciennes* et de *musiciens* de Mari, et nous constatons qu'ils jouissaient au dehors d'une réelle réputation. Iasmaḫ-Addu a retenu à Mari pour des corvées Haṣri-Amum, le musicien du dieu Nergal de la ville de Hubshalim. Le roi d'Assyrie lui écrit : « Relâche cet homme; qu'il fasse, ici, le service de la musique du dieu Nergal [159] ». Le même parle au même de Sin-iqîsham, le musicien des troupes *nârum sha ṣa-bi-im*... membre de la maison des sages, A.BA. (Mais il est d'Eshnunna). Un autre jour, il lui demande de retenir chez lui, entre autres femmes, deux musiciennes [160].

Aplaḫanda, roi de Karkemish [161], a demandé à Iasmaḫ-Addu un musicien et une musicienne. Iasmaḫ-Addu a interrogé son père qui lui répond : « De tes musiciens-*ashtalum* donne-lui. Tous tes musiciens-*ashtalum* sont magnifiques... Au sujet des musiciennes, s'il y en a [...] [162] »

2. *L'indépendance de Mari*

Les textes historiques nous font défaut pour suivre l'évolution de la vie politique et sociale de ce royaume; mais les faits que nous venons de rapporter manifestent à l'évidence que Mari avait atteint au cours des IV^e^ et III^e^ millénaires, un degré de civilisation considérable. Elle fut vaincue, ruinée, plusieurs fois; mais, sur son sol, des hommes vont se trouver, au II^e^ millénaire, qui sauront la faire revivre brillamment. Mais, ici, se pose une question de chronologie.

Avant les fouilles de M. Parrot, on admettait communément que Hammurabi, roi de Babylone, avait régné en plein XX^e^ siècle av. J.-C. Or, les textes de Mari paraissent contredire cette donnée. Il y a là un problème qui intéresse les biblistes, puisqu'on estimait que la vie d'Abraham se situait très convenablement à l'époque du grand roi babylonien [163]. Si l'on maintient cette opinion, on sera obligé de rajeunir Abraham dans la mesure où l'on sera contraint de rajeunir Hammurabi.

Voici le problème, Shamshi-Addu I^er^, roi d'Assyrie était fils d'Ilakabkabu [164], père de Iasmaḫ-Addu (plus de 100 lettres furent adres-

158. Dossin, *ARM*, I, n° 136.
159. Dossin, *ARM*, I, n° 78.
160. Dossin, *ARM*, I, 8, 35-39.
161. Dossin, *Syria*, 1939, p. 109.
162. Dossin, *ARM*, I, 83, 5 et s.
163. *DB*, I, col. 14-15; *DBS*, III, col. 1382.
164. F. Thureau-Dangin, *RA*, t. XXXI, p. 144 et 191, s.; J. Lewy, *ibid.*, p. 170.

sées par le père à ce fils, vice-roi de Mari[165], et d'Ishme-Dagan[166]), était contemporain de Hammurabi[167]. D'autre part, une lettre citée par Thureau-Dangin[168] prouve que Shamshi-Addu fut contemporain de Iaḫdun-Lim, père de Zimri-Lim; et celui-ci fut aussi, incontestablement, contemporain de Hammurabi; ce qui paraît entraîner la conclusion que 1° Hammurabi, Zimri-Lim et Shamshi-Addu furent contemporains[169]; 2° par conséquent, il faudrait rajeunir de deux siècles environ le règne de Hammurabi, roi de Babylone, puisque les Annales assyriennes fixent au XVIII[e] siècle le règne de Shamshi-Addu. Mais on met en doute les conclusions tirées de ces Annales; et voici pourquoi[170].

Le temple d'Assur, d'après des plaques d'albâtre trouvées dans ses ruines, aurait été rebâti par Errêshu, puis 159 ans plus tard par Shamshi-Addu I[er], et enfin, après un intervalle de 580 ans, par Salmanazar I[er], l'auteur de l'inscription gravée sur ces plaques[171].

Tukulti-Ninurta I[er] adopta une chronologie plus courte pour l'intervalle qui sépara son père Salmanazar de Errêshu. Beaucoup plus courte encore la chronologie d'Asarhaddon qui, pour les intervalles entre les diverses reconstructions du temple, compte d'Errêshu à Shamshi-Addu 126 ans au lieu de 159, de Shamshi-Addu à Salmanazar I[er] 434 ans au lieu de 580. Impossible de concilier ces données[172]. Albright, faisant confiance au texte des plaques de Salmanazar I[er] place le début du règne de Hammurabi vers 1870 et réduit de 60 ans (un *sossos*) la durée assignée par le canon royal à la dynastie cassite — celle qui succéda à la dynastie de Hammurabi.

L'étude comparée des céramiques découvertes à Chagar-Bazar, à tell Brak, à Nuzi, à Atchana, amena Sidney Smith[173] à admettre que l'année 1800 comme date de Hammurabi n'est pas assez basse. Cette dernière opinion étant fondée sur les observations faites par Mallo-

---

165. Dans Dossin, *ARM*, I, 1-107 et *ARM*, IV, 1-15; Jean, *ARM*, II, 1-10.

166. Dossin, *ARM*, I, n[os] 121-139, et *ARM*, IV, 20-85 — lettres du frère au frère.

167. Voir, par ex., Dossin, *ARM*, I, 193, l. 5-8 : « or çà, les tablettes de Iarim-Addu et de Hamânum qui ont été copiées pour Hammur[abi] le seigneur de Babylone, je te les ai fait porter. »

168. *RA*, t. XXXIV, p. 138.

169. Jean, *ARM*, II : Zimri-Lim et Shamshi-Addu, 12, 22; 20-22; 25; 33; Zimri-Lim et Hammurabi, Thureau-Dangin, *RA*, 1936, p. 172 s.; Jean, *l.c.*, 73, l. 1-10. Nous savons depuis 1950 par la publication des formules d'années de règne par Dossin, dans *Studia mariana*, p. 51-61, que Zimri-Lim fut 32 ans contemporain de Hammurabi de Babylone. Notons ici que, en deux formules de dates de son règne, Zimri-Lim se glorifie d'être « allé au secours de Babylone ».

170. Nous résumons une étude de Thureau-Dangin publiée à la veille de la guerre 1939, dans *RA*, t. XXXVI, p. 25 et s.

171. Publiée dans *Keilsschr. aus Assur Histor.-Inhalts*, I, n° 13.

172. Voir aussi Van der Meer, *Ancient chronol.*, p. 11 s.

173. *The Antiquaries Journal*, t. XIX, n° 1 : *A preliminary Account of the Tablets from Atchana.*

wan dans ses champs de fouilles en Mésopotamie, Thureau-Dangin demanda à ce dernier des précisions [174]. Mallowan répondit que ses observations d'ordre archéologique « suggest a maximum date of 1800 B.C. for Hammurabi ». Thureau-Dangin poursuit : si cette hypothèse se vérifie, une réduction « massive » devra être appliquée à la date assignée par le canon royal à la dynastie cassite. Mais, à partir de tell Amarna, la chronologie de cette dynastie est « assez bien fixée et ne saurait guère varier » que dans d'étroites limites ; et, d'autre part, « il est douteux que l'espace de temps couvert par les règnes précédents puisse supporter une réduction suffisante ». Ces remarques inclineraient à penser que les deux dynasties, au lieu d'être consécutives, se recouvrirent en partie ; or on n'a « aucun indice permettant d'affirmer que les premiers rois cassites ne furent pas rois de Babylone [175] ».

Le problème a été discuté à la « Rencontre internationale F. Thureau-Dangin » de juillet 1951, mais il n'est pas encore résolu. On peut espérer que les fouilles de Mari, quand elles seront reprises, et l'intervention éventuelle de savants égyptologues permettront d'aboutir à des résultats plus précis.

On admet que l'interrègne assyrien dura une vingtaine d'années [176].

(à suivre)

Ch. F. JEAN.

---

174. On les trouvera dans *RA*, t. XXXVI, p. 26-27.

175. C'est l'étude de Thureau-Dangin citée plus haut que nous venons de résumer. Voir également l'étude tassée de P. van der Meer, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt*, in-4°, 71 pag., 4 tableaux. Leiden, 1947. Il admet : Hammurabi $1711 + x - 1660 + x$.

176. Kupper, *RA*, t. XLII, p. 52 et note 2.

Le Christ, idéal du Prêtre [1]

Le bienfaisant succès des livres fameux de Dom Marmion : *Le Christ, vie de l'âme, Le Christ dans ses mystères,* n'a pas fini de combler le vœu des prêtres qui aspiraient à répandre une spiritualité des laïcs. Mais eux-mêmes, par la bouche du défunt archevêque de Paris, le Cardinal Suhard, confessaient leur désir de se désaltérer, comme prêtres, à la même source. Les voici apaisés. Pour Dom Thibaut, disciple fervent d'un grand Abbé, le travail n'a pas été mince. Reconstituer tout l'enseignement d'un improvisateur infatigable, grâce aux sténographies des auditeurs et aux notes du prédicateur, exigea un flair de bénédictin et une fervente ténacité. Dom Thibaut a sacrifié ses propres travaux littéraires pour se vouer à l'œuvre de son Père et maître. Du vivant de l'Abbé, le filial érudit trouvait encouragement et mise au point dans la revision des textes par son supérieur. A la mort de Dom Marmion, la peine fut grande et du côté de l'esprit et du côté du cœur. On soupçonne les difficultés, par moments désespérants, qui durent paralyser la composition du *Christ, idéal du prêtre.*

Il faut donc d'autant plus féliciter Dom Thibaut. Son obstination nous a valu une spiritualité sacerdotale qui, certes, n'ambitionne pas de supplanter celles de ses devanciers et de ses amis, comme p. ex. *La vie intérieure* du Cardinal Mercier (rédigée pour des prêtres), mais nous rend le ton de l'onctueuse et puissante trilogie. C'est Dom Marmion, c'est sa phrase sobre et solide, son thomisme fermement appuyé par des textes scripturaires. L'Abbé, à l'heure des conférences, ne songeait pas à édifier un Traité du Sacerdoce. Pour situer ce nouveau Marmion, il importe de constater que trois sortes de théologiens travaillent dans l'immense maison qu'est l'Eglise de Dieu : 1° les théologiens purs, si j'ose ainsi m'exprimer. J'entends par là ceux qui s'appliquent à faire progresser la connaissance théologique, à préciser tel point particulier encore obscur et livré aux controverses. Ce sont professeurs d'université qui ont pour auditeurs de futurs docteurs et maîtres en théologie; 2° les professeurs de théologie en nos grands séminaires et scolasticats religieux : ils forment des prêtres qui auront à rendre abordable aux laïcs une totale et sûre doctrine dogmatique et morale, cours ferme et général adapté à un auditoire de guides pour simples fidèles; 3° les théologiens qui composent une spiritualité articulée sur le dogme; leurs écrits s'adressent tant au cœur qu'à l'esprit, car leur but est de rapprocher de Dieu toute âme de baptisé. C'est ici que l'on retrouve les nombreux auteurs spirituels du vingtième siècle, comme Dom Marmion.

Il va de soi qu'entre ces maîtres ne s'élève nulle rivalité. Que la vérité soit sauve, le champ d'étude et la manière peuvent différer sans que l'un d'entre eux fasse de reproche à l'autre. On comprend ainsi que ce spirituel de premier ordre qu'est Dom Marmion soit honoré par l'Eglise, encore qu'il ne soit pas un spécialiste de la qualité du Père J. Maréchal, S. J., l'auteur des célèbres *Etudes sur la psychologie des mystiques* (1938). Avec raison les savants eux-mêmes applaudirent à l'apparition de la trilogie. Ces doctes sentent les limites de leur science particulière. Ils réalisent le mot de l'*Imitation* :

Si tibi videtur quod multa scis et satis bene intelligis, scito tamen quia sunt multo plura quae nescis (L. I, ch. II, 3).

Pour peu qu'on ne veuille pas les abreuver de spiritualité aqueuse, je veux dire verbale et sentimentale, ils sont les premiers à recourir aux spirituels qui, écartant les subtilités, fondent leur doctrine sur une théologie commune et vécue.

Que ce quatrième volume de Dom Marmion (*Le Christ, idéal du prêtre*) vienne se ranger à bon droit à côté de l'impérissable trilogie, je n'en puis douter. Les

1. C. Marmion, O.S.B. — *Le Christ idéal du prêtre.* Editions de Maredsous, 1951, 20 × 14 cm., 392 p. Prix : 69 frs.

séminaristes ou les scolastiques de l'entre-deux-guerres qui savourèrent *Le Christ, vie de l'âme,* retrouveront l'enthousiasme de leur jeunesse en ce nouveau Marmion qui satisfera les aspirations de leur vie sacerdotale. A pénétrer, avec le plaisir d'autrefois, dans les nuances du *Sacerdoce du Christ,* dont l'exposé ouvre le volume, leur rappellera la grandeur de Jésus-Christ, leur premier Modèle. *Sempiternum habet sacerdotium.* Articulée cette affirmation de saint Paul, Dom Marmion pose la question essentielle : *Selon le plan divin, comment Jésus exerce-t-il éternellement son sacerdoce?* (p. 26). La réponse leur permet de faire leur substance des intentions du Christ, de mettre leurs pas dans ceux du Modèle Souverain, selon l'émouvante prescription du Pontifical : *Imitamini quod tractatis,* entendue avec quel tremblement au jour le plus pur de leur vie. « Le prêtre est *alter Christus,* et comme son divin maître il doit être une hostie!... Il peut être un savant, un réformateur social, un organisateur de génie, mais, s'il n'est que cela, il ne répond pas aux vues de Dieu sur lui » (p. 54). L'Abbé de Maredsous, persuasif, reprend en main le Pontifical et cite tout le passage qui appuie son interprétation : *Agnoscite quod agitis : imitamini quod tractatis : quatenus mortis dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis.* Hostie, le prêtre est tout donné au Christ et à ses œuvres. Enfant, il est entré dans la réalité du Corps mystique par la Foi reçue au baptême. Prêtre, cette foi ne peut être celle du charbonnier. Dom Marmion détaille les qualités de la foi sacerdotale : robuste dans son adhésion; éclairée dans son extension; enfin agissante, c'est-à-dire marquant de son influence dominatrice tous les actes de la vie (p. 77). Et l'analyse du spirituel se déroule lumineusement autour des textes de l'Evangile et des actions divinisantes du Christ en Palestine.

Entre les vertus analysées comme sacerdotales au premier chef, éminent la Religion et la Charité. La Religion ne laisse pas le prêtre abandonner le contact avec le Père, et la Charité lui fait verser sur les fidèles les richesses dont il est le dispensateur. De belles pages précises et consolantes rafraîchissent dans la mémoire du clergé la science de la Religion chez le Christ, Pontife universel de la gloire du Père (*catholicum Patris sacerdotem,* selon la formule elliptique de Tertullien). Exécuteur perpétuel de la volonté du Père, contemplateur de la vision béatifique, ordonnateur de toutes ses démarches vers l'accomplissement du plan éternel, en Jésus apparaît l'exemplaire de l'homme religieux parfait. Ainsi le prêtre. « La première bonne habitude à prendre est de ne jamais commencer n'importe quelle fonction sacerdotale sans vous recueillir au moins un instant » (p. 144). Foi éveillée au mystère de la grâce. Révérence profonde poussée jusqu'à l'adoration. Sans affectation, mais avec sincérité. Dom Marmion, à ce propos, entre dans les détails, fournit des consignes. ...Quant à la charité vis-à-vis des âmes commises au ministère sacerdotal, l'Abbé de Maredsous aime dresser, avec sa sobriété et son onction coutumières, la figure charitable du Christ de l'Evangile, et illustrer la leçon qui en jaillit par une exégèse spirituelle des textes inépuisables de saint Paul sur ce thème.

En ce brusque compte rendu, j'ai à peine pu commencer de survoler les terres divines où s'épanouit une vie de prêtre. La dernière partie de cette spiritualité : *In iis quae sunt ad Deum* mériterait seule un commentaire qui en ferait deviner la bienfaisance. Messe, bréviaire, oraison, armature d'une humanité singulièrement trempée dans le divin. On aimerait s'y attarder. Sans doute vaut-il mieux inviter les prêtres à méditer et savourer longuement ces pages nourrissantes. Un mot pour terminer. Des prêtres, autrefois, se plaignaient des abstractions des cours de théologie, aspiraient à une théologie spirituelle concrète et nourrissante, facilement assimilable, encore que substantielle. Je vois *Le Christ. idéal du prêtre* posé sur leur table, ouvert à l'heure de la lecture spirituelle : il les plonge dans une atmosphère toute religieuse et fortifie leur vie sacerdotale.

Abbé Francis HERMANS.

Les Mélanges Joseph de Ghellinck [1]

Cinquante-trois savants comptant parmi les meilleurs spécialistes en patristique et en théologie historique médiévale viennent de rendre à la mémoire du grand ami et collaborateur de la *N.R.Th.* que fut le P. Joseph de Ghellinck un imposant hommage posthume. Un hommage pleinement mérité. Car le P. J. de Ghellinck jouissait dans les milieux scientifiques d'une réputation assise de longue date. Et cependant ce grand savant était un autodidacte [2]. Ses premiers lauriers de docteur, il les reçut « honoris causa » à l'âge de 77 ans, trois mois avant de mourir. De quoi vraiment rappeler à la modestie les détenteurs d'une collection de parchemins académiques. Le P. de Ghellinck n'avait pas les titres; il avait la réalité. Grâce à sa vaste culture, à son intelligence lucide, à son travail ordonné et particulièrement soucieux du « fini » jusqu'à la méticulosité dès qu'il s'agissait d'une référence ou d'un détail d'apparat critique, il s'était acquis un nom indiscuté à l'égal des maîtres. Il appartenait, selon l'expression si exacte de M. le chanoine Ryckmans, « à cette élite de savants, dont il est aussi aisé de retracer la vie que redoutable d'esquisser les œuvres. Sa biographie tient en quelques lignes; la seule énumération de ses travaux prendrait les dimensions d'un volume » [3]. Les lecteurs de la *N.R.Th.* en savent quelque chose, eux qui purent mesurer *de visu* les dimensions intellectuelles de cet infatigable écrivain. En effet, de 1925 à 1950, les lecteurs de cette revue ont pu lire signés de sa plume 23 articles et 837 comptes rendus.

Et cependant, ils ne savent pas tout. Pour embrasser d'un seul coup toute la production scientifique de ce grand travailleur et pour comprendre la place éminente que la science a occupée dans sa vie, il faut ouvrir les Mélanges, parcourir la belle notice biographique que son confrère et collègue, le P. E. de Moreau, a consacrée à sa mémoire, et mesurer le volume de ces 72 pages où les 1328 numéros de sa bibliographie furent alignés par M. R. Demortier, avec sa patience et sa précision habituelle. Cette bibliographie révèle que, si le P. de Ghellinck réservait à la *N.R.Th.* la part la plus importante de sa collaboration, il ne se bornait pas à cela. Nombreux furent les articles et les comptes rendus publiés par lui dans d'autres périodiques [4]. Et il faut encore y ajouter quatorze contributions à des volumes de Mélanges et vingt-quatre notices et articles publiés dans des dictionnaires [5].

Cependant, tout cela réuni ne forme encore qu'un des volets du diptyque. L'autre est occupé par les œuvres d'envergure qui toutes furent signalées en leur temps aux lecteurs de la *N.R.Th.* : *Le mouvement théologique du XII^e*

---

1. *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.* T. I : *Antiquité.* T. II : *Moyen âge, époques moderne et contemporaine.* Coll. Museum Lessianum, Section historique, 13 et 14. Gembloux, Duculot, 1951, 26 × 17 cm., XX-1062 p. Prix : 800 francs.

2. Voir J. Levie, S.J., *Le Père Joseph de Ghellinck d'Elseghem, S.J., N.R.Th.*, 1950, p. 160 s.

3. *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.*, p. 2.

4. 13 articles dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* 12 dans les *Recherches de science religieuse,* 6 dans la *Revue néo-scolastique* ou la *Revue néo-scolastique de philosophie,* 6 également dans le *Bulletin Du Cange* et plus de 30 autres ailleurs; plus de 300 comptes rendus dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* la *Revue Bibliographique, Gregorianum,* les *Ephemerides theologicae Lovanienses* et le *Bulletin bibliographique du Musée Belge.*

5. Dont l'article *Eucharistie au XII^e siècle en Occident,* du *Dictionnaire de Théologie catholique* et de nombreuses contributions à la *Catholic Encyclopedia.*

siècle (1914, 2e éd. 1948), *Pour l'histoire du mot « Sacramentum ». I. Les anténicéens* (en collaboration avec E. De Backer, J. Poukens et G. Lebacqz, 1924); *Nos bibliothèques. Organisation, utilisation, conservation* (1919; 2e éd. 1931), *Les exercices pratiques du « séminaire » en théologie* (4 éditions de 1934 à 1948); *Lectures spirituelles dans les écrits des Pères* (1935); *Littérature latine au moyen âge,* 2 vols parus dans la *Bibl. cathol. des sciences religieuses* (1939); *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle* (2 vol., 1946); *Patristique et moyen âge,* 3 vols (1946 à 1949). Une belle œuvre de savant et de spécialiste, qui méritait un hommage collectif de même qualité sinon de même envergure de la part de ses frères d'armes de la recherche scientifique. Et ce n'est pas un mince sujet de fierté pour sa mémoire que de pouvoir compter, parmi ceux qui lui rendirent cet hommage, des membres de 26 universités ou établissements d'enseignement supérieur d'Allemagne, d'Amérique, d'Angleterre, de Belgique, d'Espagne, de France, d'Italie, des Pays-Bas, de Pologne et de Suisse.

Comme leurs pareils, les *Mélanges Joseph de Ghellinck* forment un ensemble singulièrement panaché, dont le commun dénominateur le plus apparent est le désir de 53 savants, comptant parmi les sommités de la science patristique, théologique ou bibliothéconomique contemporaine, de rendre hommage à leur collègue en discutant quelque point de leur spécialité. Cinquante-trois études particulières, qui seront accueillies avec d'autant plus de faveur par les spécialistes, qu'elles fournissent un apport nouveau et inédit à l'état actuel des connaissances concernant leur spécialité; mais dont plus d'une mérite de retenir l'attention de tout esprit cultivé, soucieux d'avoir une vue toujours plus exacte de l'héritage intellectuel légué par le passé médiéval et patristique.

Apport nouveau et inédit au premier chef les publications de textes conservés jusqu'ici à l'état de manuscrit. Les *Mélanges de Ghellinck* en renferment une belle variété : *Oracles Sybillins* dont le texte fut transmis en latin (B. Bischoff); soi-disant correspondance entre Sénèque et S. Paul, dont E. Franceschini publie les variantes tirées d'un nouveau ms. de l'Ambrosienne; fragment du texte copte d'un *De Virginitate* inconnu que son éditeur, Monseigneur Lefort de Louvain, attribue à S. Athanase; quatre hymnes grecs figurant sur la marge d'un ms. de Wolfenbüttel renfermant des œuvres de S. Jean Chrysostome (R. Smothers); deux *Carmina Trudonensia* composés par Raoul de S. Trond entre 1123 et 1138 (A. Boutemy); une nouvelle leçon des *Sententiae divinitatis* (B. Geyer); la correspondance épistolaire entre deux moines suisses du XIIe siècle touchant le problème des limbes (F. Stegmüller); une vie de S. Martin de Tours écrite sur les pages formant le revers d'un plan de l'Abbaye de S. Gall (P. Lehmann). Enfin, le P. Balič établit que la paternité d'une partie de l'*Ars fidei Catholicae,* jusqu'ici attribué à Alain de Lille, revient en réalité à Nicolas d'Amiens et il établit le texte de cette partie, et S. Salaville édite une homélie grecque sur Noël composée par Théophraste de Philadelphie (XIVe s.).

Mainte contribution des *Mélanges* s'est attaquée au problème si délicat de l'attribution d'un écrit anonyme à quelque auteur connu : dom Pouillon attribue à Thomas de Sutton des *Quaestiones in Metaphysicam* et le P. Pelster considère Nicolas de Lyre comme l'auteur d'une série de *Quodlibeta* et de *Quaestiones.* Cinq « questions disputées » sont attribuées par le P. Van den Eynde à Hugues de S. Cher. Grâce au dépouillement des anciens catalogues de librairie le P. Viller a pu compléter la liste des œuvres attribuées à Noël Courbon, auteur spirituel de la fin du XVIIe siècle. Dom Lambot nous présente l'inventaire des manuscrits renfermant les sermons de S. Augustin. Et l'étude consacrée par A. Vetulani au catalogue de la bibliothèque de l'Eglise cathédrale de Cracovie en 1100 aidera à déterminer dans quelle mesure le rayonnement scien-

tifique de la Chrétienté occidentale atteignait les marches nouvellement converties de l'Est européen.

Autre sujet favori de la littérature « mélangiste », la recherche des influences réciproques a été appliquée à Augustin et Epiphane de Salamis (B. Altaner); à Grégoire de Tours par rapport à Philostrate (P. Courcelle); à Walter de Mortagne et Pierre Lombard (L. Ott); à la lettre de Guillaume de Saint-Thierry aux Frères du Mont-Dieu par rapport à celles de Sénèque à Lucilius (J. M. Déchanet). De son côté, le P. Weisweiler a essayé de déterminer l'influence exercée par Hugues de S. Victor sur plusieurs écrits composés peu après lui; le P. Madoz a recherché l'influence subie par Tajon de Saragosse à la suite de son voyage à Rome; le P. Murphy a montré le rôle déterminant de Julien de Tolède sur la condamnation du monothélisme en Espagne. Mais la contribution la plus originale dans cet ordre d'idées c'est celle de Mgr Glorieux, Recteur des Facultés catholiques de Lille, qui, grâce à un véritable travail de puzzle, est parvenu à reconstituer pour une bonne partie le travail de découpage homilétique auquel se livra Werner de S. Blaise pour composer ses *Deflorationes SS. Patrum.*

De nature très positive sont également les contributions linguistiques, étudiant le sens et l'emploi de telle expression dans la langue patristique ou médiévale : *Credere in Deum* (M[11e] Mohrmann); *Mors secunda* (J. C. Plumpe); ἕλκειν τὰς ἕξ (R. Draguet). R. E. Curtius a donné une étude sur les *Nomina Christi*; G. Quispel une autre sur l'inscription de Flavia Sophè, et A. Mansion sur la disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote.

Cependant d'autres contributions dans le domaine linguistique se sont maintenues sur un plan beaucoup plus général : celle de J. Marouzeau sur *Quelques principes d'ordre des mots*; celle de M. Hélin, *Recherches des sources et traditions littéraires chez les écrivains latins du moyen âge*; celle de Mgr Grabmann intitulée *Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik.* Enfin l'article de Melle Vielliard sur l'*Institut de recherche et d'histoire des textes* dont elle est la secrétaire fait connaître l'activité d'une institution appelée à rendre d'inappréciables services à tous les chercheurs médiévaux.

L'histoire de la liturgie se prête évidemment à des recherches de détail. Aussi ne faut-il pas s'étonner de la voir représentée par plusieurs études de valeur : celle de dom Botte sur le symbole baptismal de saint Hippolyte; celle de M. J. Quasten sur les formules de la profession de foi d'après saint Ambroise; celle du P. Segovia sur l'origine de la clausule « sine differentia discretionis sentimus »; celle de dom Capelle sur l'introduction du Symbole à la messe.

Une vingtaine de collaborateurs ont fourni des contributions moins particulières, capables de retenir l'attention non seulement des spécialistes mais de tout lecteur cultivé. Ici encore les sujets choisis sont très variables : toutes les sections de la théologie sont représentées. Les historiens de la spiritualité liront avec intérêt l'article de M. Bardy sur les origines des écoles monastiques en Orient et celui de dom Lottin sur la théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIV[e] siècle. Les exégètes ne négligeront pas l'étude du P. Chenu sur la place de la théologie symbolique dans l'exégèse des XII[e] et XIII[e] siècles. Les juristes et canonistes retiendront l'inventaire théologique du Décret et de la glose ordinaire dû à M. Le Bras, les réflexions sur les brocards des glossateurs émises par M. Kuttner et l'étude originale et très intéressante où le P. Meersseman envisage le problème des lois purement pénales en se plaçant du point de vue des statuts des confréries médiévales. Les moralistes y ajouteront l'article de Mgr Landgraf, évêque auxiliaire de Bamberg, sur l'opinion

des premiers scolastiques au sujet du degré de contrition requis pour la rémission de la faute.

Enfin, depuis saint Justin, dont M. Sagnard a reconstitué le plan du *Dialogue avec Tryphon* jusqu'à Henri Charles Lea, l'auteur de la célèbre *Histoire de l'Inquisition*, dont le P. Ryan retrace l'évolution religieuse, plusieurs ouvrages classiques de la littérature chrétienne ont fait l'objet d'études intéressantes : G. de Plinval a replacé le *de Corona* de Tertullien dans son contexte; H. Marrou reconstitue la division primitive en chapitres de la *Cité de Dieu*; M. Van Steenberghen aborde le problème de l'existence de Dieu d'après le *De Ente et essentia* de S. Thomas d'Aquin; H. Ostlender dégage d'une étude de la *Vita Nuova* l'importance de l'influence scolastique subie par Dante; enfin, partant d'une étude de son *Benedictus Deus*, le P. Théry n'a aucune peine à montrer comment l'œuvre de Meister Eckhart est inintelligible si l'on ne tient compte de sa formation scolastique.

Enfin tous les lecteurs dont la sensibilité n'est pas entièrement sclérosée sauront gré à M. Raby d'avoir fait jaillir un rayon de poésie à travers ces pages solennelles et méticuleuses, grâce à son délicieux article sur la place du rossignol dans la littérature médiévale. Ce « gracieux messager de la belle saison » (*Philomena praevia temporis amoeni*), tout compte fait, ne serait-ce pas lui le meilleur porte-voix de cinquante-trois savants désireux d'offrir à la mémoire d'un collègue disparu l'hommage de leur indéfectible amitié :

pur ce ke si come li rossignos feit de diverses notes une melodie,
auci feit ceste livres de diverses matires une accordaunce.

Plus encore qu'une contribution originale et précieuse à la science, ces Mélanges seraient alors avant tout une prière adressée du fond de cinquante-trois cabinets de travail au petit messager printanier :

Veni, veni, mittam te, quo non possum ire
Ut amicum valeas cantu delinire...
Eique denunties qualiter affectum
Sit cor meum iugiter eius ad prospectum.

Roger Mols, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio « Postquam Apostolicis Litteris » du 9 février 1952 portant promulgation des canons « De religiosis, de bonis Ecclesiae temporalibus et de verborum significatione pro Ecclesiis Orientalibus ». — (*A.A.S.*, XLIV, 1952, p. 65-152).

En date du 22 février 1952, les *Acta Apostolicae Sedis* ont promulgué trois nouvelles parties du Code de droit canonique des Eglises Orientales. On sait que les canons concernant le sacrement de mariage ont été officiellement publiés le 22 février 1949 par le Motu proprio « *Crebrae allatae sunt* » (cfr *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 89; cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 419-421, 829-839) et ceux relatifs à la procédure le 6 janvier 1950 par le Motu proprio « *Sollicitudinem nostram* » (cfr *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 5; cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 418-419). Par le dernier Motu proprio « *Postquam Apostolicis Litteris* », le Souverain Pontife sanctionne et donne force de loi à 325 nouveaux canons : 231, formant une première partie, concernent les moines et autres religieux, 70, groupés en une seconde partie, traitent des biens temporels ecclésiastiques, 24 enfin, placés sous un titre spécial, apportent une série de définitions juridiques indispensables à l'exacte application et correcte interprétation des normes canoniques.

Les *sujets de ces lois* : les fidèles des Eglises Orientales et le Pape spécifie nettement : « ubique terrarum hi sunt et tametsi Praelato diversi ritus sunt subiecti ». La *valeur législative* des dispositions ainsi prises par rapport au droit propre de tel ou tel rite, établi par loi ou statut, par effet de prescription ou par coutume : « sua destituentur vi quodlibet statutum, sive generale sive particulare vel speciale, etiam latum a Synodis speciali forma adprobatis, quaelibet praescriptio et consuetudo adhuc vigens, sive generalis, sive particularis ». De là le caractère de cette œuvre : une codification et non une simple compilation harmonisant plus ou moins les multiples et divers textes anciens, donc un ensemble ordonné de définitions et de dispositions de valeur authentique et exclusive. Ce code en conséquence tend à créer une certaine unité de législation : « ita ut disciplina de religiosis et de bonis Ecclesiae temporalibus, itemque certorum verborum significationes unice iisdem canonibus regantur, neque amplius ius particulare iis contrarium vigorem habeat, nisi quando et quantum in iis admittatur ». A cet égard on pourra remarquer en plusieurs passages des clauses d'abrogation des coutumes que l'on ne retrouve pas dans les canons parallèles de notre droit latin, par ex., c. 76, § 2 (544, § 2), c. 137, § 2 (594, § 2). L'*entrée en vigueur* de ces textes : la date en est fixée, on le comprend facilement, de telle sorte qu'est accordé un délai plus long : le 21 novembre 1952, en la fête de la Présentation de la B. Vierge Marie.

Nous ne pouvons songer donner ici le texte du Motu proprio et des canons, ni en faire un commentaire même succinct. Nous nous limiterons à quelques remarques suggérées surtout par la comparaison avec notre droit.

Si on considère dans leur ensemble ces trois parties du Code de droit oriental et nos textes correspondants, on ne peut être que frappé tout d'abord par d'évi-

dentes ressemblances : même plan, mêmes formules souvent. A chaque Titre de la *Pars secunda « De religiosis »* répond un même chapitre dans le Code oriental, par ex., *Titulus X* : *« De religionum regimine », Caput* II : *« De religionum regimine »*. La disposition, l'enchaînement des questions sont les mêmes et cela tant en ce qui concerne les religieux que l'administration des biens. Qu'on relise notamment les textes concernant la séparation du religieux d'avec son Institut. Des canons vraiment identiques : le c. 35 et notre c. 508, le c. 122 et notre c. 586. Plus souvent des canons ont un dispositif en lui-même identique, mais la formulation seule comporte de légères modifications commandées par un souci de plus grande clarté, ou par la nécessité d'une adaptation aux règles propres d'organisation interne des Eglises Orientales : exemple typique, celui des canons sur les conditions d'admission au noviciat; que l'on compare les cc. 74 et 542, 75 et 543, 76 et 544, 77 et 545. Il en est de même au sujet des biens et là encore il suffirait de lire les cc. 233 et 1496, 236 et 1499, 244 et 1506, 247 et 1509... On peut encore remarquer que certains canons ont été modifiés en fonction des réponses de la Commission d'interprétation du Code : par ex. le c. 33 établi suivant la réponse du 2 juin 1918, le c. 45, § 1, 2° conforme à la réponse du 16 juin 1931... Mais notons déjà que cette similitude de lois s'imposait lorsque les canons ne font que donner le caractère de loi canonique à des principes de base de l'Eglise : par ex. le c. 136 (593) sur les obligations des religieux en tant que religieux, le c. 257 (1518) sur le pouvoir du Souverain Pontife en matière de biens ecclésiastiques, le c. 309 (727, 730) sur la définition de la simonie.

Quoi qu'il en soit de cette première constatation, on commettrait une erreur grave si on pensait que la codification actuelle tend à réduire au maximum les caractères particuliers du droit des Eglises Orientales. Toutes les Eglises sont une dans l'Eglise catholique, mais chaque Eglise Orientale est cependant une collectivité spécifiée par sa propre tradition liturgique et disciplinaire. Toutes sont une avec l'Eglise Romaine en ce qui touche le dogme et la morale, toutes sous le seul primat du Pontife Romain et bien des aspects juridiques se retrouvent identiques. Une diversité cependant peut exister et elle existe en ce qui concerne les rites et le droit, moins marquée entre les diverses Eglises Orientales, plus accusée par rapport à la liturgie romaine et au droit latin. L'unité fondamentale de doctrine et même de discipline fait qu'une certaine unité de législation s'impose et ne peut manquer d'exister. Mais le principe même de distinction entre droit de l'Eglise latine et droit de l'Eglise Orientale sanctionné par le c. 1 de notre code, le respect si marqué dans toute notre législation du droit antérieur (c. 6) non moins que des lois particulières, personnelles ou territoriales (c. 13), la volonté de l'Eglise qui s'affirme ici même de donner aux Eglises d'Orient un droit consacrant leurs traditions légitimes et leurs caractères propres, tout cela fait que nous sommes en vérité devant un travail d'élaboration et de codification d'un droit authentiquement oriental. Les canons sont à la fois une loi une pour toute l'Eglise Orientale, le fruit d'un effort d'unification au sein des Eglises d'Orient, mais ils ne sont pas moins l'expression d'une législation et d'une tradition antérieure, adaptées aux exigences actuelles de ces Eglises. Il faudrait à ce sujet évoquer tous les travaux accomplis depuis 1929 par les Commissions chargées de la codification canonique orientale, tant dans le domaine de l'élaboration des textes que du rassemblement et de la mise au point des sources.

Une lecture attentive et une comparaison parfois minutieuse des textes feront rapidement découvrir aussi bien les grandes déterminations que les multiples petits détails qui spécifient ce droit oriental. La troisième Partie de la loi actuelle : « De verborum significatione », qui n'a pas de Titre correspondant dans notre code, souligne immédiatement certains traits originaux. Les canons du droit latin correspondants, dispersés à travers tout notre code, une fois mis

en parallèle, montrent identités et différences. Les canons 302 (7) sur la définition du Siège Apostolique, 304 (91) sur l'état des personnes d'après le lieu, 309 (727, 730) sur la simonie, 318 (490) sur le principe qui veut que le droit des religieux vaut en général pour les religieuses, 321 à 325 (31-35) sur la supputation du temps, sont identiques. C'est normal étant donné l'objet. De légères différences commencent à se présenter avec certaines définitions plus complètes ou mieux adaptées : par exemple, celle de l'office du c. 305 (145) qui porte expressément qu'il y a office lorsque le titulaire jouit d'un « pouvoir public ecclésiastique » même autre que les stricts pouvoirs d'ordre ou de juridiction; le c. 307 (337, § 2) qui définit d'une manière plus ample et plus circonstanciée tout « exercitium pontificalium ». Mais surtout des canons tout à fait propres s'imposaient dans les questions suivantes : le c. 303 définit les rites considérés comme orientaux, les « regiones orientales », ce qu'est un « territorium ritus orientalis »; le c. 310 (949) indique comme ordres majeurs, nous sommes bien en tradition orientale, le presbytérat et le diaconat; les cc. 311 à 317 donnent le sens précis des différents termes employés en droit religieux suivant l'organisation, les us et coutumes orientaux, un simple exemple : le § 2 du c. 312 définit quatre types de religions : « iuris eparchialis », « iuris patriarchalis », « iuris pontificii », « exempta ». On est bien en face d'une organisation hiérarchique et religieuse différente. Ce respect du particulier va jusque dans les détails. Conformément à la liturgie d'Orient la Sainte Messe est appelée « divina Liturgia » (c. 155...) et sa célébration est réglée dans les monastères suivant les règles propres (c. 157 § 4). Suivant les usages, nos exercices spirituels sont dits « recollectio spiritualis » (cc. 320, 105, § 3, 138, § 1, 1°) et les Constitutions ou Règles sont qualifiées de « Statuta » (316, etc.).

Nous voudrions relever ici d'une manière spéciale un point qui commande toute une série de dispositions des deux premières Parties de ce code : *le fait et le rôle du Patriarche dans l'organisation des Eglises*. Actuellement, on compte normalement 6 patriarcats : copte d'Alexandrie, syrien d'Antioche (Beyrouth), maronite d'Antioche (Bkerki), byzantin d'Antioche (Damas) aussi dit melkite, chaldéen ou de Babylone, arménien ou de Cilicie. Degré en quelque sorte intermédiaire entre le Souverain Pontife et la Hiérarchie locale, le patriarche est le titulaire d'un office ecclésiastique complexe formé sous la pression des circonstances tout au long d'une large évolution. Fondamentalement il ne reconnaît au-dessus de lui que l'autorité de Rome. Au VI^e^ siècle, il exerçait son autorité sur un territoire défini, mais de nos jours si sa juridiction est territoriale, elle ne s'exerce cependant dans ce territoire que sur les fidèles de sa nation ou rite. C'est ainsi que parmi les six patriarches actuels nous trouvons trois patriarches d'Antioche. Par contre, tout rite n'a pas nécessairement un patriarche. Dans quelle mesure le patriarche est-il intégré dans la Hiérarchie proprement dite? Le § 2 du c. 306 (198, § 1) qui établit la liste des Ordinaires, ne parle pas du patriarche; il est « Hierarcha loci » en tant qu'il est « episcopus residentialis ». Par contre, le § 4 de ce même canon précise : « Etsi nomine Hierarchae non veniat Patriarcha quod attinet ad totum patriarchatus territorium, iura tamen et officia quae ipsi iure tribuuntur exercere potest, nisi aliud iure cautum sit, intra fines sui patriarchatus ». Principe qui répond à la nature de cet office et qui permet de comprendre, par exemple, le 1° du § 2 du c. 24 : « Religiosi exemptione pontificia non fruentes subiiciuntur quoque, in patriarchatibus Patriarchae mediate, in iis in quibus iidem loci Hierarchae, Patriarchae subiecto, subduntur; in ceteris, immediate; salvis casibus in quibus iure communi vel privilegio iidem uni Apostolicae Sedi subiiciuntur ». On saisit ici le pouvoir propre du patriarche en tant que patriarche dans son patriarcat, car il s'agit précisément de religieux soumis au pouvoir des Ordinaires du lieu et évidemment aussi de Rome; il s'insère comme un pouvoir médiat. Nombre de canons sur les moines et religieux, sur l'administration

des biens vont ainsi consacrer certains pouvoirs des Patriarches : c. 8 au sujet de la fondation d'un monastère, c. 17 sur fondation d'une maison religieuse, c. 18 sur approbation de Statuts, c. 24 sur la soumission des religieux à la hiérarchie, cc. 65 et 66 sur son intervention dans les actes d'administration extraordinaire, c. 140 et s. sur la question de la clôture, c. 164 sur les monastères dits « stauropegiaca », cc. 182 et s. sur ses pouvoirs au cas de passage dans une autre religion, de sortie, de renvoi d'un religieux ou religieuse, c. 241 sur ses droits en matière d'acquisition de biens ou de perception d'impôts, c. 249 sur le délai de prescription quand des biens lui appartiennent, etc.

En ce qui concerne la *Seconde Partie de la loi actuelle,* qu'il suffise de signaler d'une part l'institution de l'Econome et d'autre part les règles en matière d'autorisation nécessaire pour certains actes d'administration extraordinaire. Le c. 259 prévoit, au plan patriarcal, l'office spécial de l'Econome patriarcal. Il est chargé de l'administration immédiate des biens du patriarcat; ses qualités, le mode de sa nomination, ses pouvoirs, les mesures de contrôle, ses adjoints, tout est précisé. Le c. 262 prévoit au plan de l'éparchie le même office et service, distinct de l'institution prévue par notre canon 1520 et qui est ici reprise par le c. 263, celle du Conseil d'administration. « Sede vacante », l'économe reste en fonction et le c. 271 à cette occasion marque à nouveau l'importance de cette charge. Les cc. 279-282 répondent à nos cc. 1530-1532 sur les aliénations de biens ecclésiastiques. Les dispositions sont à peu près les mêmes, mais une différence sensible concerne les taux de valeur à partir desquels une permission du Siège Apostolique, du Patriarche ou de la Hiérarchie du lieu est requise. Permission du Saint-Siège : aliénation, soit de choses précieuses, soit d'un bien dont la valeur dépasse 60.000 frs, si l'opération se passe sur le territoire du patriarcat, 30.000 frs hors du patriarcat. Permission du Patriarche : choses, même précieuses, dont le prix dépasse 30.000 frs, mais n'excède pas 60.000 frs, d'autres conditions étant d'ailleurs remplies. Permission de la Hiérarchie locale : biens dont la valeur est entre 10 et 30.000 frs après consultation du Conseil d'administration et vote des consulteurs de l'éparchie; biens de moins de 10.000 frs. Ces mêmes règles se retrouvent pour le cas de locations dans le c. 291 et commandent le dispositif du c. 66 relatif aux aliénations de biens religieux.

Le *droit des religieux* se présente en certains de ses éléments comme plus particulier. Notons immédiatement que notre code ne contient que 195 canons sous les Titres réservés aux religieux, alors que le présent code en comprend 231, auxquels il faut d'ailleurs ajouter plusieurs canons de la Troisième Partie. Le seul Titre de cette Première Partie de la loi actuelle mérite déjà notre attention. Alors que notre code porte comme rubrique : « De religiosis », le code de droit oriental traite « De monachis ceterisque religiosis ». Moines, réguliers, religieux de vœux simples, tout en ayant leurs caractères propres, sont dans notre droit profondément ramenés à l'unité d'un même concept juridique de religieux, d'un même état canonique de perfection. Le droit oriental, tout en élaborant un système législatif unifié, va maintenir nettement marquée la différence entre moine et religieux. Donnée de fait et principe juridique qui obéissent à une double tradition de la vie religieuse orientale et qui sont respectés autant qu'il était possible et souhaitable. Au total, combinaison d'une part d'une tradition purement orientale issue des origines mêmes de la vie monastique, maintenue ou reprise au cours des siècles, qui se concrétise dans l'institution des monastères, dans la situation canonique du moine, de la moniale et de l'ermite, d'autre part d'une tradition fortement influencée par les créations occidentales des Ordres et Congrégations, par nos concepts canoniques de religieux à vœux solennels ou à vœux simples, tradition qui apparaît avec le développement ou la reprise des relations de ces Eglises avec le Saint-Siège.

Il serait relativement facile d'illustrer par des faits cette situation juridique

en partant des statistiques données en 1932 par la S. Congrégation Orientale (cfr *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale,* Roma, 1932, 576 pp.). La S. Congrégation répartit ainsi les différents Instituts d'hommes : Moines, Ordres mendiants, Clercs réguliers, Congrégations, Instituts simples. Notons qu'il ne s'agit que de religions de rite oriental. Parmi les moines, on trouve les Antoniens (3 branches de rite maronite, 1 de rite chaldéen), les Basiliens (ceux d'Italie et ceux de saint Josaphat; 3 branches melkites), les Méchitaristes arméniens (deux groupes), les Studites. Parmi les Ordres mendiants, il s'agit de rameaux d'Ordres d'Occident, car de soi l'Eglise orientale ignore le moine mendiant : Tertiaires Carmélitains Malabares, Frères mineurs, Frères mineurs conventuels. Clercs réguliers : Jésuites de rite oriental. Congrégations comprenant à la fois des religieux de vœux simples et des membres de sociétés à vie commune sans vœux publics : 11 Instituts dont, par exemple, les Missionnaires maronites de Kraim, les Missionnaires melkites de Saint Paul, mais aussi des Rédemptoristes de rite oriental ou des Oblats malabares du Saint Cœur. Enfin un Institut dit simple : les Petits frères des écoles chrétiennes. Pour toutes les Eglises on comptait alors 2.400 religieux, dont 1380 prêtres ou diacres, le plus grand nombre étant sans conteste des moines. La répartition est identique en ce qui concerne les Instituts féminins.

L'*histoire de ces diverses fondations* serait non moins instructive, par exemple celle des monastères studites qui, fondés au début du XX[e] siècle chez les Ruthènes, se situent en pleine tradition orientale, puisqu'il s'agissait de reprendre la tradition monastique de saint Théodore, higoumène du couvent de Stude à Constantinople au VIII[e] s., un des plus célèbres législateurs religieux. Histoire de la lente fondation de l'Ordre basilien de saint Josaphat puisque nous la voyons s'amorcer avec ce saint au XVII[e] siècle et aboutir en 1932 [1]. Création intéressante, car on y voit se mêler les traditions orientales et occidentales dans l'élaboration de leurs Statuts. L'histoire des Congrégations monastiques maronites montrerait la même fusion des deux courants. Au départ une règle dite de saint Antoine et qui donne bien le caractère monastique oriental aux fondations, mais se sont ajoutées des déterminations inspirées par notre droit, le patriarche, fondateur au XVII[e] s. de la première Congrégation dite des moines libanais ou baladites, ayant repris certains points de nos grands Ordres monastiques.

Un double courant donc qui s'explique historiquement et que veut harmonieusement ordonner le droit actuel. Mais de là vont découler nécessairement des *règles canoniques* diverses et originales. Dès le c. 1 le législateur donne la définition de l'état religieux. Comme dans notre canon 487 il est question d'un « stabilis vivendi modus... quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia per vota ...suscipiunt ». Mais le droit latin précise : « in communi vivendi modus ». Le droit oriental au contraire porte : « in aliqua societate ab Ecclesia approbata », ce qui n'est pas une simple formulation différente, plus heureuse ou non, mais qui permet de concevoir l'existence d'ermites. Forme de vie religieuse que notre droit ne reconnaît plus, mais qui subsiste, par exemple, chez les moines antoniens libanais. Ils sont définis par le § 4 du c. 313 : « religiosus qui, ad normam statutorum, vitam anachoreticam ducit, firma dependentia a suae Religionis Superioribus ». Ils sont soumis aux canons des religieux, comme l'affirme le c. 4, et sont effectivement rattachés à un Institut, mais ils ne vivent pas dans et par la vie commune.

Le chapitre I traite « de erectione et suppressione Religionis, provinciae, domus » tout comme notre Titre IX, mais les canons 8 à 12 n'ont aucun canon correspondant dans notre droit. Il s'agit en effet des monastères « sui iuris » ...« in quibus sodales ad evangelicam perfectionem tendunt servatis regulis et

1. *A.A.S.*, XXIV, 1932, p. 239.

antiquis traditionibus vitae monasticae orientalis » (c. 8, § 1, 1°). Erection et suppression de ces monastères : autant de canons particuliers. Le droit prévoit assez longuement la question des Confédérations de monastères (cc. 11-12) et même des Unions de plusieurs Confédérations monastiques (c. 313, § 1). Les canons 13 et suivants passent ensuite à la question de l'érection des Congrégations, de la suppression des Ordres et Congrégations; on trouverait alors de nombreuses similitudes avec les dispositions du droit latin.

Ce double régime de canons ne peut qu'apparaître en bien d'autres questions : alors que dans un Ordre ou une Congrégation le *Supérieur général* doit avoir 40 ans, c. 31, 5° (504) et tout *supérieur majeur* 30 ans, le c. 31, 3°, demande 35 ans pour un supérieur majeur de monastère d'hommes; alors que le § 2 du c. 32 reprenant le principe de notre c. 505 dispose : « Superiores maiores in Ordinibus et Congregationibus sint temporarii, nisi aliter ferant statuta », le § 1 du c. 32 consacre une norme traditionnelle du monachisme : « Superior monasterii sui iuris in officio ad vitam permaneat, nisi aliter ferat Typicum ».

Même diversité en certaines normes du *noviciat* : le c. 86 pose le principe du noviciat pour les monastères, le c. 87 pour les Ordres et Congrégations. Chaque monastère « sui iuris », peut avoir son noviciat, quitte à ce que le noviciat soit au plan de la Confédération. Pour les Ordres et Congrégations, mêmes règles que dans notre droit. Durée du noviciat : elle est de trois ans pour les moines, des dispenses émanant du supérieur lui-même pouvant intervenir et des études étant prévues dès la première année achevée, ce qui est selon les anciennes traditions. Elle est d'un an au moins dans les Ordres et Congrégations (cfr cc. 88, § 1, 2° et 3°; 99; [555, § 1, 2°]). Pour autant on retrouve partout l'exigence de l'année canonique.

Double jeu de règles en ce qui concerne la *profession*. Conformément aux anciens degrés de la profession monastique, le moine, au terme des 3 années de noviciat, ne fait une profession temporaire ou « minor » que s'il n'a pas encore l'âge requis pour la « professio maior » (c. 108). Parvenu à cet âge légitime, ce qui concerne les divers degrés de sa profession s'applique suivant ce qui est défini par les Statuts de son monastère (c. 109). C'est ainsi que les moines maronites reconnaissent trois degrés : moine « rasophorus », moine du petit et du grand habit, tandis que les moines coptes ou arméniens n'admettent que deux degrés : petit et grand habit. Dans les Ordres et Congrégations on retrouve au contraire la profession simple, temporaire ou perpétuelle, la profession solennelle, l'obligation d'une profession temporaire avant toute profession perpétuelle : c. 110. Donc d'une part une profession monastique qui sera dite « minor » dans la mesure où elle aura dû être temporaire, « maior » dès qu'elle est prononcée pour la vie selon les Statuts, d'autre part une profession religieuse identique à la profession de droit latin dite « minor » quand elle est simple, temporaire ou perpétuelle (cc. 115, 116, 119) et « maior » quand elle est solennelle (cc. 115, 117, 118). On saisit d'ailleurs la relation entre les deux cas de profession « maior » dans la définition qu'en donne le c. 315 : ce terme recouvre la profession monastique et la profession équivalente émise dans les Ordres (profession solennelle), toute autre profession étant dite « professio minor ».

La dualité des règles permet encore de comprendre la rédaction des canons qui concernent la *clôture*. Les cc. 140 à 147 visent le cas des monastères d'hommes et de femmes. Mais ici le c. 148 qui vise les maisons d'hommes et de femmes appartenant à un Ordre religieux, prévoit expressément l'application à ces maisons des règles propres aux monastères.

Nous voudrions en dernier lieu noter rapidement quelques différences sur des points particuliers entre ce droit oriental et notre droit latin. Le droit oriental ignore l'institution du Cardinal Protecteur (c. 499, § 2). Le c. 26 définit les pouvoirs des supérieurs. Comme notre c. 501, § 1, il donne le pouvoir

dominatif aux supérieurs et chapitres (synaxes) (§ 1), le pouvoir de juridiction tant au for interne qu'au for externe aux supérieurs et chapitres dans les monastères et religions cléricales exemptes, selon les Statuts et le droit commun (§ 2, 1°). Mais par contre, ce que nous ne retrouvons pas dans notre droit, au 2° du § 2 il déclare : « Superiores maiores monachorum non exemptorum cuiusvis condicionis iuridicae, et Congregationum clericalium iuris pontificii non exemptarum vel iuris patriarchalis habent iurisdictionem ecclesiasticam in utroque foro tantum in casibus in iure expressis » et dans le § 3 il accorde à ces mêmes supérieurs le pouvoir de dispenser « quod attinet ad ea in quibus ab Hierarcha loci exempti sunt, tum ab universalibus Ecclesiae legibus tum a legibus quas speciatim tulerit Romanus Pontifex pro aliquo ritu vel pro particulari territorio seu coetu personarum, intra fines quibus potestas dispensandi ab iisdem legibus Hierarchis infra Romanum Pontificem iure competit ».

Le c. 37 rappelle heureusement une des obligations principales de tout supérieur : « Curent Superiores ut subditi vitam iuxta statuta suae Religionis componant, atque eosdem exemplo et hortatione iuvent in consecutione finis Religionis ». Le c. 54, correspondant à notre c. 522, pose expressément et contrairement à notre droit, que la condition de lieu où se fait une confession de religieuse « ad suae conscientiae tranquillitatem » n'est qu'ad liceitatem. Dans ce même canon et dans le suivant, c. 55 (523), cas du confesseur d'une religieuse malade, le droit oriental demande simplement que le prêtre soit approuvé, alors que notre droit spécifie « approuvé pour les femmes ». Le § 1 du c. 66, contrairement à notre c. 534 qui ne fait de renvoi exprès qu'au c. 1531, rappelle formellement les divers canons généraux de l'administration des biens au cas d'aliénation. Bien que le c. 66 soit règle propre aux religieux, il n'en est pas moins certain ainsi qu'il y a relation fondamentale entre le droit particulier des religieux et le droit commun notamment sur ce point. Le fait de la publication des canons sur l'administration de tout bien ecclésiastique en même temps que celle des canons sur les religieux ne fait que confirmer ce principe.

C. 71 et suivants : le postulat, institution de soi inconnue dans le monachisme oriental, ne s'impose que dans les Ordres et Congrégations et cela sous l'influence de notre droit; mais alors qu'en droit latin sa durée doit être d'au moins 6 mois (saltem : c. 539, § 1), ici il ne peut être que de six mois, toutefois la prorogation par le Supérieur majeur est admise. Le droit oriental ignore dans les monastères l'institution des convers : cfr c. 97 comparé avec notre c. 564, c. 98, § 2 avec le c. 565, § 2. Alors que notre c. 565, § 3 ne demande de testament que des futurs profès ou professes des Congrégations, le § 3 du c. 103 requiert la confection d'un testament de tout novice devant faire une « professio minor » et cela sans exception au moins formulée par le texte du canon. Notons au sujet du c. 111 que le vote du conseil ou chapitre pour l'admission à la première profession, mais également à toute profession perpétuelle, est délibératif, contrairement à ce que prescrit le c. 575, § 2. Le c. 106, § 3 consacre le droit, accordé en droit latin par privilège, de faire une profession « in periculo mortis ». La question de l'obligation relative à l'Office divin est réglée d'après les Statuts, lois et usages étant en effet différents : cfr c. 114, 2° correspondant à notre c. 578, 2°, 157 et 610.

Le c. 131 accorde à tous les religieux le même régime au sujet des lettres dimissoires accordées par les supérieurs majeurs : « Superiores maiores ad normam statutorum dare possunt suis subditis litteras dimissorias ad ordines minores, emissa prima professione; ad ordines maiores, emissa perpetua professione, in Religione a votis perpetuis; elapso sexennio a prima professione, in Religionibus sine votis perpetuis. » On ne peut que sentir la grande simplification sur ce point par rapport à notre droit qui, soumettant les religieux non exempts de vœux perpétuels ou temporaires, les membres de sociétés à vie commune sans vœux publics, au régime des séculiers, rend habituellement

nécessaire le recours à un régime privilégié obtenu par indult (cfr cc. 964, 976, 995). Parallèlement le c. 121, bien différent de notre c. 585, règle alors la question d'incardination : « Religiosus, emissa professione perpetua sive solemni sive simplici, et in Religione sine votis perpetuis, elapso sexennio a prima professione, amittit ipso iure propriam quam in saeculo habebat eparchiam ». Le c. 228 porte que le canon relatif aux lettres dimissoriales joue pour les sociétés à vie commune.

Les règles de clôture sont en partie identiques à nos règles occidentales. Il faut cependant noter au sujet de l'interdiction pour les femmes d'entrer dans la clôture des monastères d'hommes : « Ab hac lege, gravi de causa, dispensare possunt Superiores maiores, opportunis tamen praescriptis cautelis, atque ea condicione, ut ingredientes mulieres duo saltem monachi graves comitentur » (c. 141, § 2). De même le c. 143 accorde des droits particuliers aux Patriarches et Archevêques (§ 1, 1°), mais surtout il précise un pouvoir de dispense en son § 2 : « A lege clausurae ...in monasteriis cuiusvis condicionis iuridicae, gravi de causa Hierarcha loci dispensare potest, servatis cautelis praescriptis in statutis; itemque, in patriarchatibus Patriarcha ». Il s'agit alors des monastères de femmes. Au sujet de ces dernières autre différence : en vertu du c. 144 les femmes peuvent entrer dans la clôture : « Etsi lex clausurae de qua in can. 143 non teneat mulieres, caveant tamen Superiores ne externae, sine gravi causa, ad commorandum in ipsa, vel per breve tempus, admittantur ».

La question du privilège de l'exemption demanderait une assez longue mise au point. Les moines et moniales n'ont l'exemption que par indult apostolique et non « a iure communi ». De là la différence essentielle entre le c. 162 et notre canon 615. Mais par contre les Ordres religieux proprement dits jouissent du même privilège que dans l'Eglise latine : c. 163. De plus il faut noter le cas particulier des « monasteria stauropegiaca » (c. 164). Ce sont les monastères (il ne peut s'agir que de monastères) qui, au moment de leur fondation, ont été dégagés du pouvoir de juridiction de la Hiérarchie locale et soumis immédiatement et exclusivement au pouvoir du Patriarche de même rite. Une croix (stauros) bénite par le Patriarche est alors plantée en terre là où le monastère doit être érigé.

On pourrait encore remarquer combien, en conformité avec toute leur tradition et les usages, les religieux, même moines, participent à l'activité apostolique. De là les cc. 154-155, 179 et 181. Dernier détail infime peut-être, mais qui nous montrera avec quel soin le nouveau Code a été établi : alors que dans notre droit le cas d'un religieux qu'il faut renvoyer d'urgence à raison d'un grave scandale extérieur, est prévu par deux textes distincts et assez peu logiquement placés : cc. 653 et 668, en droit oriental cette question est réglée par une sorte de canon général placé au début du chapitre : c. 198. Que cette remarque et plus encore tout ce que nous venons de signaler nous fasse estimer à sa vraie valeur l'œuvre législative actuelle.

A. Delchard, S. J.

Lettre apostolique du 27 mars 1952 à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de Roumanie. — (*L'Osservatore Romano*, 28 mars 1952).

Comme deux mois plus tôt pour la Chine[1], le Souverain Pontife vient d'adresser à l'Eglise persécutée de Roumanie ses vifs encouragements.

Le Saint-Père proteste contre l'oppression des catholiques dans ce pays : plus aucun évêque n'y exerce librement son autorité; tous sont incarcérés ou

1. Lettre apostolique du 18 janvier 1952. Voir *N.R.Th.*, 1952, p. 304.

déportés. L'Eglise catholique orientale roumaine a été dissoute par la loi, ses édifices et institutions affectés à d'autres buts, comme si c'était le vœu des catholiques. Les religieux et religieuses ont vu leurs communautés dispersées, leurs œuvres interdites; les prêtres qui ont voulu rester fidèles au Saint-Siège, ont été déportés, condamnés aux travaux forcés, jetés en prison. La presse catholique n'existe plus. Il est facile dans ces conditions de représenter l'Eglise catholique comme l'ennemie de la patrie roumaine.

Le Saint-Père rappelle ensuite les fastes glorieux de l'Eglise roumaine, le courage de ses martyrs et de ses apôtres, comme un S. Nicétas de Rémésiana (cfr *A.A.S.*, XXIX, 1937, p. 421).

La lettre se termine par une vive exhortation au courage et à la confiance.

E. B.

S. PENITENCERIE APOSTOLIQUE

Concessions d'indulgences. — (Décrets du 17 novembre 1951 : *A.A.S.*, XLIII, 1951, p. 870-872).

1. Le premier de ces décrets accorde une indulgence partielle de trois ans pour la récitation de la prière composée par S.S. Pie XII à l'occasion de la définition du dogme de l'Assomption de la S. Vierge. Si la prière est dite chaque jour pendant un mois, on peut gagner une indulgence plénière aux conditions ordinaires.

2. A l'occasion du Congrès des œuvres d'Action catholique, en octobre dernier à Rome, le Saint-Père a composé une autre prière destinée aux membres de l'A.C. Ils gagneront une indulgence de 500 jours chaque fois qu'ils la diront; s'ils la récitent chaque jour durant un mois, ils pourront obtenir une indulgence plénière aux conditions ordinaires.

Conformément aux prescriptions du c. 934, § 3, nous proposons du texte latin publié aux *A.A.S.* la traduction suivante :

« Seigneur Jésus qui nous avez fait l'honneur d'apporter une aide, bien que faible, à l'apostolat hiérarchique, Vous qui avez demandé à votre Père céleste de ne pas nous enlever du monde mais de nous garder du mal, accordez-nous l'abondance de votre lumière et de votre force pour vaincre en nous l'esprit des ténèbres et du péché. Puissions-nous ainsi, attentifs à nos devoirs, persévérants dans nos bonnes œuvres, enflammés du zèle de votre cause, par l'intense application des forces du bon exemple, de la prière, de l'activité industrieuse et de la vie surnaturelle, devenir chaque jour plus dignes de la charge que nous remplissons, plus aptes à établir et promouvoir parmi les hommes, nos frères, votre règne de justice, d'amour et de paix. »

E. B.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

M. MEINERTZ. — *Theologie des Neuen Testamentes.* Tomes I-II. Coll. Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes, tomes supplémentaires, I-II. Bonn, Hanstein, 1950, 26 × 18 cm., XII-248 et VIII-390 p. Prix : brochés : 10,80 et 16,20 marks ; reliés : 14 et 19,50 marks.

La parution de la « Theologie des Neuen Testamentes » de M. Max Meinertz, en deux forts volumes (1950), est un événement d'importance dans l'histoire de l'exégèse catholique. Rien de semblable n'existait parmi nous [1] et cette lacune se faisait terriblement sentir en face de tant de travaux protestants, par exemple des trois œuvres devenues classiques : de H. J. Holtzmann (« Lehrbuch der ntl. Theologie », 1re éd. 1897 ; 2e éd., 1911 : de tendance très libérale), de P. Feine (« Theologie des N.T. », 1re éd., 1909 ; 8e éd., 1949 ; plus conservatrice), tout récemment de R. Bultmann (« Die Theologie des N.T. », encore en cours : 2 cahiers parus 1948-1951 : cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 653-655 ; fondée sur l'histoire des religions et très sceptique quant aux origines chrétiennes) ; nous n'en citons que trois dans le très grand nombre des théologies protestantes françaises, allemandes ou anglaises. Les brèves théologies catholiques du N.T. de Lemonnyer (B.C.S.R. 1928) et Kuss (2 Aufl. 1936) sont utiles mais de visées plus modestes. Heureusement, il y avait une contre-partie dans les solides travaux catholiques, concernant la théologie de saint Paul (Prat, Amiot, Bonsirven) ou des points particuliers de la doctrine néotestamentaire.

Pour entreprendre son œuvre de synthèse, M. Meinertz avait derrière lui un nombre considérable de travaux personnels s'échelonnant de 1904 à 1950, entre autres une excellente « Einleitung in das N.T. » (5e éd. 1950) et des commentaires approfondis (Epîtres aux Ephésiens, aux Colossiens, Pastorales, Epître de Jacques), etc. Aussi la richesse d'information, le sens pénétrant des problèmes et, en conséquence, l'exactitude rigoureuse des formules sont ce qui frappe d'emblée le lecteur de ces deux volumes. M. Meinertz n'a pas surchargé son ouvrage de discussions avec des exégètes protestants, libéraux ou conservateurs ; une bibliographie au début de chaque chapitre suffit à l'orientation générale ; c'est aux textes du Nouveau et de l'Ancien Testament qu'il a affaire ; mais chaque fois il en fait l'analyse avec rigueur pour en dégager exactement ce qu'ils impliquent quant à la pensée de Jésus, de Paul, de Jean ; cette analyse est conduite — tout exégète le constatera rapidement — à la lumière des discussions les plus récentes ; la conclusion ainsi obtenue aboutit à donner à ce texte sa place dans la synthèse de la pensée de Jésus sur le Règne, sur sa propre personne, etc., ou de la pensée de Paul, de Jean. La méthode, on le voit, est en même temps travail de recherche exégétique et exposition synthétique ; elle est austère, mais sûre ; on avance pas à pas ; d'abord énoncé de *l'idée* qu'on veut dégager, les mots importants étant mis typographiquement en relief, ensuite les *textes* qui l'appuient ; peut-être à la fin de chaque chapitre une brève récapitulation des conclusions obtenues eût-elle été bienvenue pour beaucoup ; on sent chez M. Meinertz une crainte inconsciente d'imposer ses idées personnelles à ses lecteurs ; les conclusions doivent se dégager elles-mêmes pour eux des textes seuls.

1. Depuis lors a paru la « Théologie du Nouveau Testament » du P. Bonsirven, dont nous parlerons ultérieurement.

Le livre donne une impression de grande richesse, d'achèvement dans l'analyse; aucun aspect suggéré par les textes n'est laissé de côté. L'ordre suivi dans la succession des idées, des diverses nuances de l'idée, apparaît avoir été longuement étudié. La finesse nuancée de l'interprétation, se manifestant partout, est particulièrement agréable à constater : par exemple les pages 9 à 15 (1er volume) sur le genre littéraire des évangiles nous semblent remarquables, condensant en un court espace nombre de réflexions très pénétrantes; très opportunes aussi les pages consacrées à l'eschatologie synoptique (particulièrement I, p. 58 sur la « perspective prophétique » du discours eschatologique), et à l'eschatologie paulinienne (entre autres p. 216); sereine objectivité également dans les pages 69-79 exprimant la pensée de Jésus sur la communauté qu'il voulait fonder, marquant bien ce qui était explicite, ce qui était implicite et destiné à se préciser plus tard. On multiplierait indéfiniment les exemples.

Le plan du livre suit l'ordre classique : I. Jésus, p. 8-211 (exposé fondé sur les évangiles synoptiques et groupant toute l'étude sous deux idées fondamentales : le règne de Dieu; Jésus qui amène le Règne. Avec raison, nous semble-t-il, M. Meinertz — contrairement à ce que fera après lui le P. Bonsirven — a pris les synoptiques seulement comme base de ce premier exposé sur Jésus; chez saint Jean, l'interprétation théologique se mêlant intimement à l'écho direct des paroles de Jésus, il y a avantage à le traiter à part, à son moment historique). II. La Communauté primitive p. 212-247 (exposé fondé sur les Actes des Apôtres et sur les lettres de Jacques et de Jude; il est intéressant de noter ici la différence des proportions avec la récente Théologie du N.T. de Bultmann, qui — en conséquence de son scepticisme hypercritique — réduit ce qu'on peut encore savoir de certain de l'enseignement de Jésus à 33 pages mais qui donne 150 pages (33-182) au message de la communauté primitive jusqu'à Paul). III. L'apôtre Paul II, 1-254 (exposé d'une très grande richesse, mais qui semble parfois trop analytique, un aspect suivant simplement un autre aspect...; l'auteur eût pu peut-être marquer plus fortement le lien profond de ces divers aspects dans la logique de la pensée de Paul, dans l'âme de l'apôtre éclairée par la révélation; un souci d'objectivité scrupuleuse lui fait écarter tout ce qui semblerait « construction » subjective. Après un court chapitre (« Les lettres de Pierre ». II. p. 254-266, la 2e étant attribuée, du moins pour une grande part, « einem dem Apostel nahestehenden Schüler »), vient le ch. IV, Die johanneische Theologie (II, p. 266-338, l'évangile — avec la 1re épître — et l'Apocalypse étant traités chacun à part). On appréciera tout particulièrement les pages 315 à 318 marquant la continuité entre l'enseignement de Jésus, celui de Paul, celui de Jean, de même que les pages générales de conclusion (p. 338-346), qui vont au même but : « Unité de la révélation rédemptrice ».

M. Meinertz n'a pas cherché à retracer la préhistoire des concepts néotestamentaires jusqu'à leurs premières origines dans l'Ancien Testament; ordinairement il en dit assez pour éclairer l'idée à la lumière de son passé; personnellement toutefois nous aurions aimé un recours plus fréquent à l'histoire ancienne du mot étudié, surtout pour des mots plus importants tels que « gloire de Dieu », « foi », etc. De même, une place restreinte a été faite à l'histoire des religions; l'auteur, p. 3 de son introduction, donne plusieurs raisons de cette réserve; il pense du reste avoir suffisamment tenu compte des résultats certains en cette matière et croit que « ces rapprochements d'histoire des religions n'ont pas pour la véritable compréhension théologique du Nouveau Testament la grande importance qu'on leur a souvent attribuée ».

M. Meinertz a, dans ses deux volumes, admirablement inventorié la richesse doctrinale du Nouveau Testament; les exégètes ne seront pas seuls à en profiter; telle qu'elle est, son œuvre sera un instrument de travail indispensable pour tout professeur de théologie dogmatique qui veut solidement construire ses preuves «ex Scriptura Sacra».

J. Levie, S. I.

A. Descamps. — *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne.* Coll. Univ. Cath. Lovan. Dissertationes ad gradum magistri... Série II, tome 43. Louvain, Publications Universitaires de Louvain; Gembloux, Duculot, 1950, 25 × 17 cm., xx-340 p. Prix : 260 frs.

Nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs le beau livre que M. Descamps a consacré à l'étude du vocabulaire et au regroupement des thèmes sur la justice dans le christianisme primitif, abstraction faite de la construction paulinienne. La tâche n'était pas aisée mais l'auteur l'a menée d'une main sûre. La lecture de l'introduction qu'il a écrite est indispensable pour saisir la méthode suivie pour l'analyse des textes et reconnaître le bien-fondé de la synthèse dans laquelle il nous les présente. L'objet de son étude mettait l'auteur en présence de « textes dispersés dans la plupart des écrits du Nouveau Testament et s'y présentant le plus souvent à l'état de données isolées, voire de simples allusions ». C'est pourquoi l'auteur a jugé utile de décrire clairement dans son introduction la méthode qu'il a suivie pour analyser ce vocabulaire de justice. Les caractéristiques du matériel soumis à son examen ont souligné l'importance du facteur littéraire, du texte lui-même pour saisir le contexte. C'est en effet « la forme littéraire qui reflète la synthèse des circonstances de composition », vu la carence des données externes qui auraient pu les faire connaître. Dès lors l'étude technique des formes était indispensable. S'inspirant de la Formgeschichte dont il accepte la valeur sur le plan de la méthode, M. D. distingue trois contextes concentriques : celui de la *composition étendue,* savante ou composite, « celle qui est trop vaste pour avoir eu, comme telle, une forme orale » ; celui de la *forme littéraire,* unité restreinte et largement autonome, correspondant à une unité orale plus ou moins étendue dont les divers types correspondent à des situations réelles sous-jacentes ; enfin le *thème littéraire,* dont l'expression orale correspondante est l'élément ordinaire du langage. Vu l'état dispersé des textes, l'essentiel du travail consistera, on le devine, dans l'examen des thèmes sur la justice et leur regroupement. L'auteur signale ensuite deux conclusions qui se dégagent de l'étude formelle des textes de la littérature des Evangiles et des Actes : la connaissance des fonctions communautaires et le caractère traditionnel des textes. La seconde partie de l'introduction expose, en une synthèse très dense, les principes bibliques de la justification, selon le double schéma biblique et judaïque. Dans l'A.T., la justice de Dieu, fonction de l'initiative divine, descend sur le peuple élu, dont elle réclame la fidélité, la Loi n'étant aux origines que le privilège d'un peuple et le signe de son élection. Si le peuple devient infidèle, le châtiment sera médicinal, car Dieu, restant fidèle à ses promesses, conduit infailliblement son peuple à sa glorification, dénouement de son histoire. Mais une autre tendance, qui ne prend forme définitive qu'après l'exil, se manifeste. Rattachée à la promulgation de la Loi, expression de la volonté de Dieu d'être obéi, cette tendance révèle une conception légale de la justice où apparaît l'importance des œuvres, qui sont comptées et jugées, expiées ou rétribuées. Dans ce système légal, on rencontre une « conception ascendante de la justification : la justice est un programme humain plus qu'un bienfait divin ». D'ailleurs ces deux schèmes interfèrent dans l'ancienne économie. C'est dans le prolongement de cette double ligne que la conception chrétienne de la justice s'élabore, distinguant elle aussi l'inauguration du salut par Dieu : nouvelle création, nouvelle élection, nouvelle alliance ; une période intermédiaire ou nouveau pèlerinage du peuple de Dieu ; enfin la consommation eschatologique attendue sous les formes de la parousie et du jugement. A ces trois moments se rattachent tout naturellement trois formes littéraires déterminées. Les manifestations initiales de la justice de Dieu et du Christ s'expriment dans le « kérygme » et les genres connexes. La période intermédiaire réclamera la parénèse, les exhortations. Les thèmes eschatologiques et apocalyptiques se rattacheront à la manifestation de la justice lors du jugement dernier. C'est l'ordre même des trois parties du livre, groupant sous ces titres l'analyse des textes qui s'y rapportent. Il est difficile dans un simple compte rendu de donner une idée, même approximative, de la richesse du contenu de ces chapitres dont la sobre et fine analyse, la ferme clarté de l'expression et la judicieuse information font une nourriture substantielle. Nous avouerons seulement que, de-ci de-là, nous avons eu l'impression que l'auteur a poussé trop loin la mise en œuvre de « la pureté des formes », loi fondamentale de sa critique littéraire. De même, il nous a semblé que de simples coïncidences verbales ou des similitudes engendraient un peu vite parfois l'existence affirmée de thèmes exerçant une influence réelle. Est-il

si sûr que la vie réelle, fût-ce celle d'une communauté où la tradition orale est primitive, n'élabore originairement que des formes pures? Par exemple, « la préhistoire de Act., III, 14 » où l'auteur discerne des couches rédactionnelles, nous a paru quelque peu forcée. Si « l'on a parfois trop individualisé certains écrivains sacrés », comme le note justement l'auteur, la réaction, que marque nettement le travail de M. D., apporte d'heureux correctifs à cet excès. Il faudra se garder toutefois de perdre de vue la personnalité des écrivains, auteurs ou même rédacteurs, dont l'influence, évidente en certains cas, ne peut être négligée. Le domaine qu'a exploré M. D. est enchevêtré et délicat. Les résultats qu'il a établis sont remarquables et nous recommandons vivement la lecture et l'étude de son très beau livre, dont la structure et l'agencement sont un modèle de méthode et de clarté. Présenté comme thèse de maîtrise en théologie à l'Université de Louvain, ce travail fait honneur à ses maîtres et tout particulièrement à M. Cerfaux qui en fut le directeur. Il nous reste à souhaiter très sincèrement que l'auteur, après de pareils débuts, continue ses travaux d'exégèse néotestamentaire dont il sera, à n'en pas douter, un maître écouté.

Ch. Matagne, S. J.

Chan. L. Girard. — *L'évangile des voyages de Jésus ou la section 9, 51-18, 14 de saint Luc.* Paris, Gabalda, 1951, 25 × 16 cm., 132 p., 1 carte. Prix : 500 frs.

La question synoptique, à côté de certains points clairs (comme par exemple à notre avis l'utilisation de l'évangile de Marc par le dernier rédacteur de l'évangile grec de S. Matthieu, de même que par S. Luc), garde de nombreuses obscurités. Une de celles-ci est certainement le caractère ainsi que les sources de la section centrale de l'évangile de Luc, qui va de IX 51 à XVIII 14. Visiblement en ces chapitres Luc ne dépend plus de Marc, tout en offrant par endroits divers parallèles, plus ou moins proches, avec Matthieu. D'autre part, l'évangéliste nous rappelle à plusieurs reprises (IX 51; X 38; XIII 33; XIV 25; XVII 11-12) que, durant ces chapitres, Jésus est en voyage, en route vers Jérusalem et ce long voyage, — chose étrange — s'étend sur 9 chapitres et est très riche d'événements. Le travail de M. Girard a pour but de prouver que Luc, dans cette section centrale, réunit trois voyages de Jésus de Galilée vers Jérusalem, voyages qui eurent lieu à des époques différentes au cours de la vie du Maître : le 1er va de IX 51 à XI 13 (l'épisode de Marthe et Marie — Lc X 38-42 — serait donc bien à situer à Béthanie près de Jérusalem, donc presque au terme de ce premier voyage); le 2e de XI 14 à XIII 35 (la lamentation sur l'incrédulité de Jérusalem XIII 34-35 marquerait la fin de ce 2e voyage); le 3e de XIV 1 à XVIII 14 coïnciderait avec le voyage final des Synoptiques et avec le voyage de Jésus dans Jean VII 10 suiv. (qui serait d'après M. Girard le dernier voyage de Jésus). « Saint Luc aurait... groupé en un seul récit tout ce qui concernait des voyages, que Jésus avait faits à Jérusalem, complétant ainsi ses devanciers, comme saint Jean complétera les Synoptiques par le récit du ministère judéen; et il l'aura inséré dans l'évangile total entre le ministère galiléen et la Passion, c'est-à-dire à la place réelle du dernier voyage » (p. 65). D'autre part l'ordre de chacun de ces voyages serait strictement chronologique et géographique. La thèse de M. Girard est originale, intéressante, bien conduite; mais elle ne nous semble pas avoir été poussée jusqu'au point où elle entraînerait la pleine conviction; trop de questions resteraient à résoudre soit sur la psychologie de Luc comme auteur de cet ensemble (nous aurions aimé voir M. Girard prendre position quant aux hypothèses de Streeter et Taylor sur la formation du 3e évangile), soit sur les rapports avec saint Jean (est-il vraiment probable que depuis Jean VII 10 Jésus ne rentre plus en Galilée?), soit sur certains principes de méthode (question des sources de cette section? quelle serait la signification de ces 3 voyages dans la source? pourquoi — ce en quoi M. Girard voit un argument important — ces voyages devraient-ils être parallèles aux exposés de Mc et de Mt?). Mais même si on ne se rallie pas à la conclusion d'ensemble de M. Girard, on aura tiré, en l'étudiant, grand profit de nombreuses observations particulières, fines et pénétrantes, surtout pour une connaissance meilleure des procédés littéraires de saint Luc. Le travail est très personnel,

souvent très suggestif et appuyé sur une ample connaissance de la bibliographie du sujet. Quiconque s'intéresse à la question synoptique gagnera beaucoup à l'étudier. J. Levie, S. I.

P. Beeckman. — *L'évangile selon saint Jean d'après les meilleurs auteurs catholiques.* Coll. Renaissance et Tradition. Bruges, Beyaert, 1951, 22 × 14 cm., xxiv-444 p. Prix : 145 frs français.

L'origine de ce livre est à chercher dans les conférences ecclésiastiques. L'auteur, qui y était chargé des questions d'exégèse, s'est intéressé particulièrement à l'évangile de saint Jean, et nous livre maintenant le fruit de ses recherches. Dès l'avant-propos il déclare ne suivre la plupart du temps que les meilleurs auteurs catholiques, surtout le P. Lagrange. A vrai dire, on aimerait bien le voir davantage au courant des études récentes. Dans la première partie, les ouvrages le plus fréquemment cités sont ceux de Fouard, Le Camus, Fillion, Lepin, qui datent de trente ans et plus. Quant aux rares auteurs protestants auxquels on croit devoir répondre, ce sont Renan, Strauss et Loisy. Ces positions sont déjà bien dépassées, et on s'étonne de ne guère trouver mentionnés un Bultmann et le Theologisches Wörterbuch de Kittel.

Le commentaire, clair et méthodique, est un bon exposé des positions catholiques. Parmi les opinions controversées, il fait un choix motivé et intelligent, et suggère plus d'une fois une interprétation personnelle, p. ex. pour la parole du Christ à Marie au Calvaire, qui contiendrait une allusion au Protévangile (explication suggestive, reprise et développée depuis par le Père Braun). Dans l'ensemble, l'auteur se limite trop à l'explication des faits historiques. A l'époque du modernisme, c'était peut-être nécessaire, mais à l'heure actuelle l'exégèse catholique est plus libre pour reconnaître une valeur symbolique aux faits eux-mêmes et pour insister davantage sur la portée doctrinale du quatrième évangile. Ce point de vue apparaît assez peu dans l'ouvrage. Ainsi pour les vendeurs chassés du Temple, on décrit par le menu tout le détail des gestes du Christ, mais sans rien dire sur la portée de cet acte messianique; pour la plaie du côté en Joh. 19, 34, on trouvera l'explication du Dr Barbet sur l'écoulement de l'eau et du sang, mais à peine une phrase sur le symbolisme qu'y a vu saint Jean.

Malgré ces réserves, cet ouvrage consciencieux reste une bonne vulgarisation des positions prises surtout par le P. Lagrange. Il gagnerait en utilité s'il mettait davantage à profit les progrès réalisés depuis lors dans l'exégèse du quatrième évangile. I. de la Potterie, S. J.

*G. Spörri. — *Das Evangelium nach Johannes.* Coll. Prophezei, Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde. 2 vols, Zurich, Zwingli-Verlag, 1950, 18 × 12 cm., viii-246 et vi-222 p. Prix : 8,80 frs suisses chaque volume.

Explication du IV^e^ évangile destinée à la communauté et qui fut sans doute souvent prêchée par son auteur, pasteur suisse, avant d'être écrite. Pas de discussion exégétique, pas même d'introduction historique. Commentaire spirituel, moral et ascétique, mais s'efforçant de rester fidèle au sens littéral et de mettre celui-ci d'abord en valeur. Commentaire plutôt analytique, ne tentant guère de synthétiser la pensée dogmatique ou religieuse de Jean. La pénétration intellectuelle de l'auteur et son sens des nuances lui suggèrent par endroits d'heureuses remarques d'interprétation, dont l'exégète pourra tirer parti, bien que l'ouvrage ne lui soit pas destiné; on sent partout une âme religieuse, goûtant finement le quatrième évangile et croyant à son authenticité et à l'origine divine de son message. L'interprétation du ch. VI (discours sur l'Eucharistie) vise à rester fidèle à la doctrine zwinglienne et en conséquence rend incomplètement et inexactement plusieurs passages du discours eucharistique. L'auteur

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non-catholiques, sont marqués d'un astérisque.

a évité toute apparence technique, laissé de côté toute référence bibliographique; simplement et de manière expressive il a cherché à faire comprendre à ses fidèles la richesse et l'élévation de saint Jean, à leur dire le message religieux de l'Apôtre. La présentation typographique fait honneur au Zwingli-Verlag. J. Levie, S. I.

A. Wikenhauser. — *Die Apostelgeschichte.* Traduction et commentaire. 2e édit. Coll. Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt, 5. Ratisbonne, Pustet, 1951, 23 × 15 cm., 238 p. Prix : cartonné, 7,80 marks; relié, 9,80 marks.

Nous avons dit en mai 1939, p. 599-600, la haute valeur de ce commentaire des Actes par M. A. Wikenhauser. La 2e édition se présente comme « stark erweitert »; on constate vite en effet que les remaniements et additions sont importants et continuels; nombre des pages passant de 196 à 238; 23 Exkursus au lieu de 16; fréquentes et heureuses additions que l'on sent motivées par des travaux récemment parus. A titre d'exemples, notons quelques remaniements plus considérables à travers les 50 premières pages du commentaire : p. 13 brève indication sur l'application de la Formgeschichte aux traditions consignées dans la première partie des Actes; p. 17-19 addition de deux pages sur les divers groupes de discours dans les Actes et leurs caractères littéraires (avec indication du nom du P. Jacques Dupont à l'occasion de son travail sur les problèmes du livre des Actes, cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 878-879); p. 26-29 long exkursus sur l'Ascension qui, visiblement, s'inspire du bel article du P. Benoît, O.P., dans la *Revue Biblique*, 1949, p. 161-203 (P. Benoît cité p. 28); p. 35-36 l'Exkursus sur le don des langues est complété par une étude sur le rapport entre le récit de saint Luc et les légendes juives qui amplifièrent la révélation du Sinaï; la note sur le baptême chrétien, p. 42-44, a été heureusement étendue et approfondie; à propos de Luc II 42 (p. 44-45), l'auteur s'est efforcé de justifier plus solidement son interprétation de la fraction du pain et la présente de façon moins affirmative que précédemment; et l'on pourrait continuer ainsi jusqu'à la fin du volume. Il est permis de regretter la parcimonie des références bibliographiques; même quand M. Wikenhauser cite un nom (p. ex. ci-dessus le P. Benoît, le P. J. Dupont, ou ailleurs E. Peterson, Dibelius, etc.), il ne donne aucune référence, sans doute afin de mieux accentuer le caractère de vulgarisation de la collection. N'est-ce pas excessif? La bibliographie du début p. 22 est, elle aussi, volontairement très sommaire. Cette réserve n'empêche pas que le travail ne soit scientifiquement très solide. Comme par le passé, la présentation typographique est très serrée, à notre avis trop serrée. J. Levie, S. J.

J. Holzner. — *Paul de Tarse.* Paris, Edit. Alsatia, 1951, 23 × 15 cm., 590 p. Prix : 174 frs belges.

Le « Paulus » de Holzner (1re édition : 1937) a connu en Allemagne un immense succès; les qualités de fond (tout particulièrement parfaite connaissance du milieu social et religieux de l'époque et intelligence pénétrante de la pensée de Paul) se joignaient à de remarquables qualités de présentation pittoresque et vivante (qui ne se refusait pas à des « reconstructions » hypothétiques et à des conjectures suggestives, mais restant dans le cadre des vraisemblances historiques). Beaucoup de traductions avaient déjà paru en d'autres langues; la traduction française a longtemps tardé (pour des raisons expliquées dans la préface); elle est faite d'après la 22e édition allemande (1949). L'abbé Holzner est mort le 2 novembre 1947 à Munich à l'âge de 70 ans. — Cette traduction française est plutôt littérale (par respect pour une œuvre devenue classique), sans être jamais servile; elle est de bonne langue et agréable à lire; le contrôle, au hasard, de quelques pages montre qu'elle est fidèle et rend heureusement les diverses nuances de l'original; parfois un détail est moins bien traduit, par exemple p. 197 « avec son château *et* son acropole » alors que chez Holzner il s'agit de deux synonymes pour désigner la même acropole; ou plus bas : « d'une colonie militaire jouissant de tous les privilèges de l'Italie » tandis que l'expres-

sion allemande est technique et désigne une colonie militaire de ius italicum. Mais ce sont là vétilles peu fréquentes. La traduction française, sans doute par raison d'économie, ne reprend pas les 17 planches insérées à la fin du volume allemand, non plus que la carte finale ni l'appendice contenant 56 notes ayant rapport à l'histoire des religions. Certains dessins sont également omis, par exemple ch. XXXII les deux plans de Corinthe d'après les fouilles américaines. La présentation typographique de l'ouvrage français est bonne, sans être luxueuse. On sera reconnaissant à l'éditeur et au traducteur d'avoir mené à bon terme une œuvre hautement désirable. J. Levie, S. I.

J. Baruzi. — *Création religieuse et pensée contemplative. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des épîtres. Angelus Silesius.* Coll. Les religions, 8. Paris, Aubier, 1951, 23 × 14 cm., 242 p.

M. Baruzi a joint dans son livre deux études de psychologie religieuse : la première consacrée à saint Paul (p. 9-96) — à laquelle nous nous bornerons dans ce compte rendu —, l'autre à Angelus Silesius (Johannes Scheffler 1624-1677), ce poète allemand de Silésie, converti du protestantisme au catholicisme à 28 ans, auteur de l'œuvre célèbre : « Cherubinischer Wandersmann ». Ce que cherche M. Baruzi chez S. Paul (comme chez Angelus Silesius) c'est une expérience mystique dans laquelle se révèle une force créatrice : de là le titre de son ouvrage. « Il y a, dit-il dans sa préface, une certaine manière de considérer les origines d'une pensée qui équivaut à une négation de l'activité créatrice[1]; il en est une autre, plus riche et plus fidèle, qui nous fait deviner ce que furent tout ensemble le regard sur des milieux traversés et la soumission à un élan intérieur que nulle recherche hors de lui ne saurait expliquer. C'est la seconde méthode que l'on voudrait avoir suivie en tout ce livre ». Pour mieux comprendre saint Paul, M. Baruzi — qui n'est pas un spécialiste de l'exégèse — s'est sérieusement documenté et les notes, amples et nombreuses, manifestent la valeur de son travail; à plusieurs reprises il a pris saint Paul comme sujet de ses leçons d'histoire des religions au Collège de France. Une étude telle que celle-ci se résumerait difficilement; M. Baruzi a sa marche à lui, assez sinueuse, et un style plutôt laborieux, qui suggère plus qu'il ne dit en clair. Mais on se plaît, au cours de la lecture, à rencontrer partout chez l'auteur un sens aigu de la profondeur et de la richesse de la pensée de Paul, et, à certains moments, des perspectives éclairantes et des formules heureuses. Après un premier chapitre sur la « conversion » de Paul, où il montre bien le « bouleversement » que fut pour Paul la révélation de Damas et le caractère de « création » qu'eut cette expérience mystique, M. Baruzi consacre l'essentiel de son étude à un second chapitre « Cimes de la vie et cimes de la doctrine ». Il y marque bien l'étroite union, chez Paul, de la vie intérieure de l'homme et de la doctrine de l'apôtre. Tout n'est pas parfaitement clair dans l'effort de pénétration que constituent ces pages 34 à 96 et nous ne serions pas toujours d'accord avec toutes les interprétations de M. Baruzi; mais il est très intéressant pour un exégète de contempler saint Paul avec M. Baruzi du point de vue de la psychologie religieuse. Les pages 91-96 constituent une excellente conclusion de tout le chapitre et sont peut-être les meilleures du livre. On y trouve de très justes remarques comme celle-ci : « La suprême grandeur de saint Paul est d'avoir su réunir au plus intime de son être le lien qui l'attachait au Christ ressuscité et cette unité vivante, indéfiniment extensible, qu'était pour lui l'humanité régénérée par le Christ » (p. 91). On y repasse dans les grandes lignes la pensée de Paul : son union au Christ, son universalisme, sa concep-

1. Et plus loin p. 15, tout en admettant l'intérêt et l'importance qu'il y a à étudier l'influence du milieu sur un être exceptionnel, il réagit justement contre la tendance à s'imaginer l'avoir par là vraiment expliqué : « Il faudrait renoncer à la mauvaise méthode qui tend à se trop référer aux « sources » et aux « influences », mais rien ne serait plus faux que de nier chez les êtres d'exception le don de voir et de recevoir ».

tion de l'histoire humaine, sa vue propre de l'univers, sa doctrine eschatologique : « Ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment » (1 Cor., II, 9). « Le plus profond secret de Paul est peut-être en cette splendeur éternelle qu'il n'a cessé de contempler ». J. Levie, S. J.

K. Staab, J. Freundorfer. — *Die Thessalonischer Briefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe.* Coll. Das Neue Testament, 7. Ratisbonne, Pustet, 1950, 23 × 16 cm., 262 p. Prix : cart., 7,80 marks ; relié, 9,80 marks.

Le « Nouveau Testament » de Ratisbonne compte à présent 8 volumes sur 10 ; seuls manquent encore le commentaire de l'épître aux Hébreux et des épîtres catholiques (vol. VIII) et le volume général des Tables (vol. X) ; ils sont annoncés pour le cours de cette année 1952. Le tome présent est consacré à neuf des treize épîtres pauliniennes, les 4 grandes épîtres ayant été commentées précédemment par Otto Kuss (tome VI ; cfr *N.R.Th.*, 1946, p. 726). M. Karl Staab s'est chargé des lettres aux Thessaloniciens et des lettres de la captivité ; M. Joseph Freundorfer des épîtres pastorales. Pour donner quelque idée du commentaire choisissons les lettres aux Thessaloniciens (Staab) et la 1re à Timothée (Freundorfer).

Dans l'interprétation des lettres aux Thessaloniciens nous serions plus d'une fois en désaccord avec M. Staab ; 1 Thess. IV 3 nous semble s'interpréter beaucoup mieux (par comparaison avec la langue rabbinique et avec 1a Petr. III 7 et à cause du contexte et des mots mêmes de la phrase) de l'épouse que du corps, vase de l'âme ; le v. 6 s'explique mieux de la transgression des droits du prochain « en ce point », « en cette matière » à savoir du mariage et de la pureté, plutôt que « en affaires » ; les termes employés IV 7-8 se comprennent bien s'il a été question de trois fautes contre trois devoirs de pureté : éviter la fornication, mariage monogamique et fidèle, pénétré de respect mutuel, enfin respect des droits conjugaux d'autrui. On comprend alors la mention « de l'Esprit Saint en vous », comme Paul dira plus tard que les corps sont les temples de l'Esprit. — IV 15 nous semble pouvoir exprimer « l'espérance » de Paul (non son affirmation) d'être parmi les survivants au moment de la parousie ; on ne peut tout de même pas méconnaître tant de textes du Nouveau Testament, écrits dans cet espoir d'une parousie prochaine. — 2 Thess., II 1-12 n'aurait-il pas pu être plus approfondi par une comparaison avec toute la tradition juive, ancienne et contemporaine ? M. Staab aurait trouvé des éléments utiles dans la thèse du P. Beda Rigaux sur l'Antéchrist. Est-il si sûr, p. 45, lorsqu'on se reporte aux modalités du « style prophétique », que la description prophétique de l'homme de péché par Paul nous *enseigne* que l'Antéchrist est certainement individuel ? Le commentaire de M. Staab suit avec fidélité, compétence et clarté le texte de Paul ; il sera éclairant et bienfaisant pour les lecteurs auxquels il est destiné ; mais nous avons l'impression que l'auteur aurait pu, sans inconvénient pour ceux-ci, approfondir encore l'interprétation exégétique et théologique par une élaboration technique plus poussée. Le commentaire des épîtres de la captivité par le P. Huby (Verbum salutis) aurait dû être indiqué dans la bibliographie.

M. Freundorfer a le don des exposés clairs et condensés, réunissant en un espace restreint une grande richesse d'information. Sans s'écarter du caractère de vulgarisation de la collection, il réussit à donner à ses lecteurs une idée très juste des problèmes qui se posent et des meilleures solutions. Les pages qu'il consacre à l'authenticité des pastorales résument parfaitement tout l'essentiel de la question. Parmi les « excursus » on appréciera particulièrement ceux qui traitent de « Dieu sauveur et le Christ sauveur » ; « Les concepts d'épiscope, presbytre et diacre » avec le suivant qui le complète. « Les fonctions locales dans les premières communautés chrétiennes » ; « L'imposition des mains ». Le commentaire est concis et expressif ; par de nombreux rapprochements avec d'autres textes du Nouveau et de l'Ancien Testament, mots et idées sont bien mis en valeur (ce qui est une caractéristique de cette collection et que M. Staab pratique également de façon très heureuse) ; l'interprétation est large, visant à atteindre chaque fois le point central de la doctrine ou la situation contemporaine concrète qui l'éclaire le mieux. J. Levie, S. I.

*P. Bonnard. — *L'épître de saint Paul aux Philippiens.* Ch. Masson. — *L'épître de saint Paul aux Colossiens.* Coll. Commentaire du Nouveau Testament. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, 25 × 19 cm., 160 p. Prix : 9,50 frs.

Voici le 2e volume du Commentaire protestant suisse du Nouveau Testament, dont nous avons signalé l'apparition il y a deux ans (*N.R.Th.*, 1950, p. 759) ; nous avons dit alors les caractéristiques de la collection. Ce nouveau volume, de 160 pages très denses (25 × 19 cm.), est consacré aux deux seules épîtres aux Philippiens (Pierre Bonnard) et aux Colossiens (Charles Masson) ; le commentaire est donc très développé et très approfondi, en même temps que dégagé de tout étalage d'érudition. Les opinions diverses des exégètes (soit protestants, soit aussi catholiques) sont souvent citées, mais en vue de parvenir à serrer le texte de plus près ; les discussions philologiques sont précises et rigoureuses et, naturellement, comme le dit M. Masson dans sa préface p. 87, ont bénéficié des patientes recherches du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Tout en se pliant au mode fixé pour la collection, les deux exégètes ont, chacun, leurs caractéristiques : la traduction de M. Bonnard est plus libre, sans être infidèle, visant à apparaître expressive, élégante, agréable à lire en français ; celle de M. Masson est volontairement (cfr p. 86) plus littérale, cherchant avant tout à donner l'impression de la phrase grecque de Paul. Le commentaire de M. Bonnard nous a paru plus analytique, suivant Paul verset par verset, sans insertion d'exposés théologiques plus généraux ; ses discussions de sens précis d'un mot ou d'une tournure sont souvent enrichissantes ; peut-être y a-t-il plus d'effort synthétique chez M. Masson ; souvent il considère d'une vue d'ensemble un groupe de versets et insère de temps en temps un « excursus » théologique ; la discussion des points particuliers de philologie et d'histoire est souvent rejetée par lui dans les notes, particulièrement nombreuses.

Entrer dans le détail des opinions soutenues et les discuter ici dépasserait les limites fixées à ce compte rendu. Nous avons l'impression que M. Bonnard ne comprend pas suffisamment l'élément mystique dans la théologie de saint Paul ; l'expression « saints dans le Christ Jésus » de Phil I, 1 n'aurait d'autre sens que « Eglise du Christ », que « assemblés par Dieu dans la foi au Christ » ; à propos de I, 8, « ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ » toute interprétation « mystique » voyant ici une communion intime de Paul à l'amour même du Christ, une communication à Paul par le Christ de son propre amour est nettement écartée. En divers passages la même tendance négative réapparaît ; est-ce pour rester fidèle à une justification purement forensique et par opposition inconsciente à l'interprétation catholique de la justification ? — M. Bonnard admet l'authenticité de l'épître aux Philippiens qui n'est plus sérieusement contestée aujourd'hui. Sans prendre définitivement parti, il penche vers la composition de l'épître à Ephèse durant les années de séjour de la 3e mission, tout en reconnaissant l'absence d'attestation d'une captivité de Paul pendant ce séjour.

M. Masson a repris à son compte et tâché d'étayer, à travers tout son commentaire, l'ancienne hypothèse de H. J. Holtzmann (1872) et J. Weiss (1917) : l'épître aux Colossiens, telle que nous la possédons, n'est plus exactement celle que Paul a écrite : elle est « un remaniement et un développement de l'épître primitive de Paul aux Colossiens par l'auteur de l'épître aux Ephésiens, qui, publiant les deux épîtres sous le nom de Paul, les a étroitement apparentées l'une à l'autre ». Mais ce rédacteur ultime, auteur de l'épître aux Ephésiens, était « un fidèle disciple de l'apôtre, très convaincu de faire entendre sa voix... L'épître en ce sens est paulinienne » (p. 86). Quant à l'épître primitive de Paul aux Colossiens, elle aurait été écrite d'Ephèse, durant une captivité (3e mission). Nous avons naguère analysé ici (1949, p. 981-982) la thèse de M. Percy, dirigée en grande partie contre cette opinion de Holtzmann ; naturellement, M. Masson, dans son commentaire, tâche de rencontrer les arguments de M. Percy, qui sont ceux du plus grand nombre des exégètes et qui ne nous paraissent pas avoir été ébranlés par le présent commentaire.

Par leurs qualités techniques, leur richesse d'information et leur grande lucidité, ces deux commentaires seront utiles aux exégètes et aux professeurs d'Ecriture Sainte.

J. Levie, S. I.

*H. WINDISCH. — *Die katholischen Briefe*. 3e édit. Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 15. Tubingue, Mohr, 1951, 25 × 18 cm., 172 p. Prix : broché, 9 marks ; relié, 10,80 marks.

Les éditeurs du Handbuch zum Neuen Testament viennent d'en entreprendre une nouvelle édition, sous la seule forme jugée possible par eux dans les circonstances actuelles : reproduction photomécanique de l'édition précédente et, en fin de volume, appendice contenant les additions rendues nécessaires par le progrès de la recherche et l'extension de la bibliographie. Les « épîtres catholiques » de Hans Windisch parurent pour la 1re fois en 1911 ; elles furent rééditées par l'auteur lui-même en 1930 ; la 3e édition, l'auteur étant mort, a été confiée à H. Preisker. Le commentaire de Windisch avait comme principal mérite le grand nombre de citations de textes parallèles, soit du judaïsme, soit de l'hellénisme, destinées à projeter plus de lumière sur le sens de certaines formules et sur les présupposés doctrinaux des différentes lettres. Il n'admettait l'authenticité apostolique d'aucune des épîtres. H. Preisker maintient en ce point les vues de son prédécesseur ; en général il se contente de mettre au point la bibliographie et de préciser, étayer davantage ou rectifier telle ou telle affirmation particulière. Trois additions plus importantes seulement sont à signaler, concernant l'épître de Jacques, la 1a Petri, la 1a Joannis. L'épître de Jacques était, d'après H. Windisch, non pas une lettre, mais une dissertation morale, une διδαχή, pseudépigraphe, composée entre 70 et 100, compilation de sentences juives ou judéo-hellénistiques écrites ou orales ; une longue addition de M. Preisker, p. 149-150, garde l'avis de M. Windisch mais vise à préciser le but et le caractère de cette exhortation. De la 1a Petri, H. Windisch faisait un sermon sur le baptême chrétien, transformé ensuite en épître factice attribuée à Pierre ; élaborant son hypothèse, M. Preisker veut en faire, de I 3-IV 11, la fixation par écrit d'un office de culte baptismal de l'église romaine peu après 70, se terminant (IV 12-V 11) par une liturgie de la communauté entière. M. Windisch non seulement refusait la 1a Johannis à l'apôtre, mais même était porté à la juger d'un autre auteur que l'évangile ; il y voyait une seconde rédaction d'un écrit antérieur, avec remaniements et additions ; M. Preisker va plus loin et fait de l'écrit une compilation de deux sources principales. Nous nous bornons au simple énoncé des thèses défendues, ne pouvant songer à discuter ici ces opinions ni à relever la faiblesse de maintes argumentations. J. Levie, S. I.

**Für und wider die Theologie Bultmanns*. Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen. Coll. Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 198/199. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1952, 23 × 15 cm., 46 p. Prix : 3,80 marks.

La pensée théologique de R. Bultmann est actuellement très discutée dans les cercles protestants d'Allemagne et de France ; son radicalisme libéral et son scepticisme historique quant aux origines chrétiennes semblent s'accentuer de publication en publication ; nos évangiles sont impuissants à nous garantir ce que fut en fait la vie, la doctrine de Jésus ; ils ne peuvent nous dire que ce que pensait de lui l'Eglise primitive dans la 2e moitié du Ier siècle. Dans sa théologie du Nouveau Testament, il met l'accent sur les influences hellénistiques ; ce sont celles-ci qui ont été déterminantes dans la formation de la doctrine chrétienne. Esprit volontiers agressif, il n'hésite pas à employer des formules qui devaient faire scandale, par exemple sur la nécessité de « démythologiser » (dégager de sa « mythologie ») le Nouveau Testament ; il s'oriente clairement vers la distinction moderniste bien connue entre le Christ de l'histoire, de plus en plus minimisé, et le Christ de la foi qu'il prétend bien maintenir.

Tout cela ne pouvait manquer de provoquer de vives réactions dans les groupes plus orthodoxes du protestantisme allemand ou français. Notons par exemple en Allemagne un article sévère de W. Wiesner dans *Evangelische Theologie* 1950, p. 49-66 : « Anthropologische oder theologische Schriftauslegung. Zur Theologie Rudolf Bultmanns » et en France une vive attaque de G. Casalis,

« Le problème du mythe. Autour de l'œuvre de R. Bultmann » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1951, p. 330-342. Le « Landeskirchentag » du Wurtemberg, au témoignage de la brochure présente, a récemment exprimé publiquement ses appréhensions à l'égard de cet enseignement du professeur de Marburg (Westphalie), dont tous les livres sont imprimés chez Mohr à Tubingue. La Faculté de théologie de Tubingue (Wurtemberg) a cru de son devoir de prendre position à l'égard de cette intervention ecclésiastique dans le travail universitaire théologique. Elle examine surtout trois points de la théologie de R. Bultmann : son « existentialisme » philosophique, sa conception de la « démythologisation » du Nouveau Testament, enfin son attitude générale quant à la foi aux vérités essentielles de la doctrine chrétienne du salut. Sur chaque point elle exprime des réserves nettes sur certains aspects des thèses bultmanniennes, mais elle n'en revendique pas moins la liberté du savant et du professeur en face d'interventions ecclésiastiques. La brochure est laborieuse, souvent obscure et embarrassée, essayant de se frayer un chemin entre l'esprit du libre examen et l'orthodoxie luthérienne; la controverse, dans son ensemble, est intéressante pour la connaissance du luthéranisme contemporain et le spectateur catholique suit avec sympathie les réactions des milieux plus croyants du protestantisme contre une théologie pleine d'équivoques et ne manquant pas de contradictions. J. Levie, S. I.

L. H. Vincent, O.P. et D. Baldi, O.F.M. — *Il santo sepolcro di Gerusalemme. Splendori, miserie, speranze.* Bergame, Istituto italiano d'arti grafiche, 1949, 30 × 21 cm., 158 p. et XXIX tableaux.

On sait que de nombreuses parties de la Basilique du Saint-Sépulcre menacent ruine et que l'ampleur des réparations nécessaires équivaudrait à peu près à une reconstruction complète. Que faire? Entre les diverses possibilités, S. Exc. Mgr G. Testa, archevêque titulaire d'Amasea et délégué apostolique en Palestine, a conçu un projet grandiose, qu'il résume lui-même, dans la préface de ce volume, en 4 points. Ces 4 points, il les proposa, dans les premiers mois de 1940, à deux architectes italiens, Antonio Barluzzi (qui édifia les églises du Thabor et de Gethsemani) et Luigi Marangoni, qu'il fit venir en Palestine : 1°) Construction d'une basilique totalement nouvelle, égale à l'ancienne basilique constantinienne (qui, on le sait, dépassait de beaucoup les proportions de l'église des croisés), de lignes grandioses, dignes du sujet et de la piété des fidèles du monde entier; 2°) (dans le corps de l'édifice total) construction de 3 églises pour le culte des 3 communautés, latine, grecque séparée et arménienne séparée, avec pour chacune accès facile au sanctuaire central; 3°) éventuellement construction de chapelles pour les autres communautés dissidentes : copte, abyssine, anglicane, syrienne; 4°) construction des couvents de ces communautés en dehors du sanctuaire. En même temps était demandé, autour de la basilique, un vaste espace, de façon à l'isoler et à l'entourer d'une grand'place, comme le Haram es Sherif encadre la mosquée d'Omar. Cela suppose une zone de terrain peut-être de 6 à 10 fois plus large que la zone actuelle, avec en conséquence nécessité d'achats de terrains, expropriations, etc. Les architectes se mirent à l'œuvre et les 29 grandes planches finales du volume fournissent leurs plans, maquettes des bâtiments projetés, etc., tandis que leur article fournit tous les détails techniques nécessaires. Jusqu'ici ce plan n'est encore que l'expression d'un désir; sa réalisation exigerait — à supposer qu'il rallie les suffrages théoriques des compétences — d'abord le consentement des divers intéressés (autorités catholiques, chrétiennes dissidentes, musulmanes, pouvoir politique), ensuite les moyens concrets et financiers d'exécution, enfin des circonstances plus favorables dans l'état du pays.

Le volume présent n'est pas consacré exclusivement à ce plan architectural. Après l'introduction de S. Exc. Mgr Testa, il comprend trois parties : 1°) En français une histoire de la Basilique du Saint-Sépulcre, de Constantin à nos jours, par le P. H. Vincent, O.P. Exposé très clair et très intéressant d'environ 60 pages avec de nombreuses gravures; il y reprend de façon moins technique sa grande étude sur le sujet contenue dans Jérusalem nouvelle; 2°) En italien, par le P. Baldi, O.F.M., du Studium Biblicum Franciscanum de Jéru-

salem, une notice d'environ 50 pages, sur la basilique actuelle, ses diverses parties, l'état dans lequel celles-ci se trouvent, etc.; 3°) enfin, en italien, par les deux architectes une vingtaine de pages expliquant le projet et commentant les 29 planches de plans et maquettes.

L'ouvrage, magnifiquement illustré, est l'œuvre de l'Institut italien d'arts graphiques de Bergame (Italie). Il intéressera vivement tous les anciens pèlerins de Terre Sainte et amis de la Basilique du Saint-Sépulcre.

J. Levie, S. I.

Histoire et milieu bibliques

F.-M. Abel, O.P. — *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe.* Tome I. *De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive.* Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1952, 25 × 17 cm., XVI-506 p. Prix : 2600 frs.

L'apparition d'un nouveau volume dans la collection des « Etudes Bibliques » est toujours saluée avec joie par les nombreux amis de l'Ecole Biblique Saint-Etienne de Jérusalem. Elle est une preuve de la vitalité vigoureuse de l'œuvre autrefois fondée par le R. P. Lagrange et l'on peut être assuré, même avant examen, que le nouveau venu sera une contribution de valeur pour une meilleure intelligence de la Bible. Les travaux antérieurs du R. P. Abel l'ont admirablement préparé à écrire l'Histoire de la Palestine dont le premier tome vient de sortir de presse. Que ce soit la topographie des campagnes macchabéennes (*Revue Biblique*, de 1923 à 1926), ou la grammaire du grec biblique (1927) ou la géographie de la Palestine (1933 et 1938) ou la monumentale étude sur les livres des Macchabées (1949), toutes ces œuvres unissent aux qualités qui sont propres à chacune d'elles et à leur utilité particulière l'avantage appréciable d'avoir maintenu leur auteur depuis bientôt trente ans en contact continuel avec les éléments multiples et divers dont se compose l'histoire de la Palestine sous le régime grec et dans l'empire romain, mais aussi à la période byzantine. Si cette dernière période n'est pas en contact immédiat avec la Bible, c'est à cette période que la Palestine devient par excellence biblique, terre de la Bible, aimée des exégètes et des pèlerins. Cette période est tout autant familière que les deux précédentes à l'auteur des deux imposants volumes de la géographie de la Palestine. Sur cette terre qui est pour le P. Abel une seconde patrie, il n'est aucun endroit de quelque importance dont il ne connaisse en détail l'histoire à travers les siècles. C'est là ce qui fait de lui un guide sûr à travers les dix siècles qui s'écoulent de la victoire d'Issos en 333 avant J.-C. à 640 après, quand les Arabes prennent entièrement possession de la Palestine.

L'auteur a divisé son œuvre en deux tomes : le premier va de la conquête d'Alexandre à la guerre juive; le second, de la guerre juive à l'invasion arabe. Dans le premier tome, l'histoire se divise tout naturellement en deux grandes parties : l'auteur dépeint d'abord la Palestine sous le régime grec, puis à partir de 63 avant J.-C. il nous la montre dans l'empire romain. A la période grecque, signalons surtout les chapitres consacrés à Antiochus Epiphane, à l'hellénisation de la Palestine et à la réaction antihellénique. En historien scrupuleusement soucieux d'objectivité, le P. Abel écrit à la manière recommandée par Tacite : « sine ira nec studio ». Il ne lui a pas échappé que les sources juives ne sont pas exemptes d'exagération et de parti pris quand elles parlent des Séleucides. Il s'efforce d'atteindre à des jugements sereins au sujet des grecs et des juifs. La première partie se termine par un chapitre de synthèse sur l'hellénisme et l'orientalisme en Palestine au déclin de la période séleucide et à la veille de l'occupation romaine. La seconde partie nous montre la Palestine entraînée dans les grands remous provoqués par les luttes des généraux romains pour arriver à l'hégémonie et à l'empire. Le règne d'Hérode est largement exposé. Ici encore il faut signaler le souci d'objectivité de l'auteur dans le jugement qu'il porte sur ce personnage discuté.

Le livre est écrit dans une langue claire, coulante, d'une lecture agréable. On peut dire que l'ouvrage intéressera non seulement les exégètes, mais encore les historiens en général et tous ceux qui, s'intéressant à un titre quelconque

à la Palestine d'aujourd'hui, désirent connaître l'histoire de son passé. Un très beau livre, qui vient enrichir la collection déjà précieuse des Etudes Bibliques, fait grand honneur à son auteur et répond d'ailleurs pleinement à l'attente de ceux qui connaissent l'œuvre considérable du R. P. F.-M. Abel. G. Lambert, S. J.

J. Z. Lauterbach. — *Rabbinic Essays.* Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1951, 23 × 16 cm., xvi-570 p.

Le nom de Jacob Zallel Lauterbach est bien connu de ceux qui utilisent les encyclopédies juives, en particulier « The Jewish Encyclopedia » New York, 1901-1905, dans laquelle cet auteur n'a pas signé moins de 260 articles. Né en Galicie, formé dans les universités allemandes, il fut pendant trente et un ans professeur de Talmud au « Hebrew Union College » à Cincinnati. Ses anciens élèves et amis ont voulu honorer sa mémoire en réunissant en un beau volume sorti des presses de Maurice Jacobs à Philadelphie quelques-unes des études les plus importantes du Maître. Parmi celles qui étaient jusqu'ici inédites, l'une a pour objet « The Sabbath in Jewish Ritual and Folklore », l'autre est intitulée « Jesus in the Talmud ». Cette dernière étude d'une centaine de pages procède avec une louable prudence et ne dissimule pas qu'au sujet du fondateur du Christianisme, on ne doit pas s'attendre à trouver dans le Talmud autre chose que des allusions, d'interprétation souvent douteuse. Parmi les travaux antérieurement publiés, les éditeurs en ont choisi quelques-uns qui traitent surtout du difficile problème des Saducéens et des Pharisiens. En ce domaine, Lauterbach fait autorité. R. Travers Herford, qui a écrit sur les Pharisiens un livre répandu dans les milieux chrétiens, déclare dans sa préface qu'il doit à Lauterbach de Cincinnati et à Baeck de Berlin tout ce qu'il a mis de bon dans son travail. Il est incontestable qu'on éprouve un vrai plaisir de l'esprit à lire dans « Rabbinic Essays » les pages claires qui retracent, depuis Esdras jusqu'à l'époque du Talmud, les courants d'idées qui provoquèrent finalement l'opposition des Saducéens et des Pharisiens. Ce qui nous paraît donner une note d'actualité aux études de Lauterbach, c'est qu'elles constituent le cadre idéologique dans lequel vient se placer la littérature que nous a rendue récemment la grotte de Qumrân. Le professeur de Cincinnati n'avait pas hésité dès le début à dater de l'époque séleucide le document de Damas. G. Lambert, S. J.

D. Hedegärd. — *Seder R. Amram Gaon.* Part I. Hebrew Text with critical apparatus, translation with notes and introduction. Lund, Lindstedts Universitetsbokhandel, 1951, 22 × 16 cm., xl-202-88 p. Prix : 40 Kr.

On connaît le livre de prières des Juifs, par exemple dans l'édition anglaise intitulée : « The authorized daily Prayer Book of the united hebrew congregations of the British Empire ». En 1944, il était à sa quinzième édition : il donne sur la page de droite le texte hébreu et sur celle de gauche la traduction anglaise. Le travail que présente M. David Hedegärd est une importante contribution à l'histoire de ce « Prayer Book ». C'est une étude critique du plus ancien « Prayer Book » juif qui nous soit parvenu, car il est probable que d'autres existaient avant celui-là, mais ils ne nous ont pas été conservés. Celui que publie M. Hedegärd est l'œuvre de Rab Amram qui fut « Gaon », c'est-à-dire président de l'Académie juive de Sura (Babylonie) durant 18 ans (probablement de 855 à 874). La première partie de son livre contenait (avec les explications halachiques) les prières pour les jours de la semaine ; la seconde donnait la même chose pour les sabbats et les fêtes. M. Hedegärd publie ici uniquement la première partie. Le « seder R. Amram » nous est parvenu dans trois manuscrits principaux : le Codex du British Museum 613 qui daterait du 14-15e siècle ; le Codex de la Bodleian Library 1095 qui aurait été terminé en 1426 et le Codex Sulzberger du Jewish Theological Seminary de New York, achevé le 8 novembre 1516. Il existe deux éditions imprimées du « Seder » : celle de Coronel (Varsovie, 1865) qui repose sur le manuscrit du British Museum et celle de Frumkin (Jérusalem, 1912) qui a utilisé le codex de la Bodléenne.

Aucune n'est satisfaisante. C'est la raison pour laquelle notre auteur a estimé nécessaire de faire une nouvelle édition critique de l'œuvre. Les variantes d'un manuscrit à l'autre sont surtout sensibles dans le texte des prières; l'uniformité est beaucoup plus grande quand il s'agit de la halacha. La diversité dans les formules de prières est parfois telle qu'elle a conduit certains auteurs comme L. Ginzberg à penser que sur ce point il restait peu de choses, dans les manuscrits, de l'œuvre primitive du Gaon de Sura. Plus radical encore, Elbogen a prétendu que cette œuvre primitive ne contenait aucune prière, mais uniquement des explications halachiques et des communications sur les us et coutumes. Le texte des prières aurait été introduit progressivement par les scribes. M. D. Hedegård, en ce qui concerne les prières, publie les textes des trois manuscrits en trois colonnes synoptiques. A côté des différences, il faut noter les ressemblances, comme aussi le fait que parfois tous les manuscrits sont d'accord contre des livres de prières plus récents contenant d'autres formules. De ces constatations et d'autres allant au même but, notre auteur conclut avec Ginzberg lui-même que la position d'Elbogen est hypercritique et que par conséquent il y a de bonnes raisons de penser que l'œuvre de R. Amram contenait primitivement des formules complètes de prières. Il est évident que nous nous trouvons ici devant un problème aussi compliqué chez les Juifs que chez les chrétiens : l'histoire des livres liturgiques. L'introduction et les annotations de M. Hedegård contiennent de précieuses indications qui aideront à l'intelligence de la prière juive et conduiront, pensons-nous, au résultat visé par l'auteur : apporter une contribution à l'intelligence de cette prière juive en tant qu'elle peut éclairer l'étude de la prière dans le Nouveau Testament. Le texte hébreu qui occupe 88 pages de tout le volume a été composé par l'imprimerie Spitzer de Jérusalem (Israël) et le livre a été imprimé en Suède. Les bibliothèques anglaises et américaines ont fourni la reproduction photographique des manuscrits et Miss J. Guinness a aidé l'auteur pour la rédaction anglaise de sa thèse. Bel exemple de collaboration internationale. Présenté comme dissertation inaugurale, le travail de M. David Hedegård lui a valu le doctorat en théologie à l'Université de Lund. G. Lambert, S. J.

M. Horowitz. — *Précis de grammaire hébraïque. Le guide de l'hébraïsant égaré*. Paris, Union des Hébraïsants, 1951, 25 × 18 cm., 112 p. Prix : 450 frs franç.

M. Horowitz. — *Manuel d'hébreu. Fascicule IV. Leçons 17 et 18*. Ibidem, p. 157-168. Prix : 150 frs franç.

Avec la publication du fascicule IV, M. Maurice Horowitz a terminé un « *Manuel d'hébreu* » qui, progressivement, unissant théorie et pratique, a conduit l'élève, en dix-huit étapes, à la connaissance de tout ce qu'il faut savoir pour lire, écrire et même commencer à parler la langue de l'État d'Israël, laquelle est en substance identique à l'hébreu de la Bible.

Une fois que le débutant aura courageusement assimilé les 18 leçons du Manuel, il trouvera dans le « *Précis de grammaire hébraïque* », rassemblées d'une manière synthétique et présentées, quand il y a lieu, en tableaux synoptiques, toutes les notions successivement acquises en suivant fidèlement le chemin tracé par le Manuel.

La méthode proposée par l'auteur dans ses diverses publications est parfaitement claire et rationnelle. Elle fait honneur à son sens pédagogique. Il ne reste plus qu'à formuler un souhait : c'est qu'elle soit employée dans l'esprit où elle a été composée et elle ne manquera pas de produire des fruits pour une meilleure connaissance de la langue sacrée. G. Lambert, S. J.

Ch. F. Jean. — *Archives royales de Mari*. T. II : *Lettres diverses*. Paris, Geuthner, 1950, 25 × 17 cm., 244 p. Prix : 950 frs franç.

Nous avons présenté l'an dernier aux lecteurs de la Nouvelle Revue Théologique (1951, p. 755) le tome I des Archives royales de Mari, contenant la correspondance de Shamshi-Addu, publiée par G. Dossin et le tome III, donnant

celle de Kibri-Dagan, étudiée par J. R. Kupper. Nous annoncions comme étant sous presse un tome II, avec des lettres diverses dont la publication avait été confiée à Ch. F. Jean. Ce nouveau volume contient 19 lettres de Iasmach-Addu, au temps de l'interrègne assyrien; d'autres sont du temps de Zimri-Lim, le dernier roi de Mari, et émanent d'officiers civils et militaires qui tiennent le roi au courant de ce qui se passe dans la contrée où ils se trouvent, ou l'interrogent sur ce qu'il convient de faire. Documentation qui permet de saisir sur le vif et au jour le jour le gouvernement et l'administration du royaume de Mari dans les dernières décades de son existence. Nos lecteurs trouveront dans le présent fascicule de la *N.R.Th.* une étude de Ch. F. Jean où le distingué orientaliste présente synthétiquement les résultats obtenus par les fouilles de Mari. Cet article leur permettra de comprendre l'importance et l'intérêt des documents épigraphiques recueillis par la mission française qui, sous la direction d'André Parrot, a exploré le site de Mari de 1933 à 1939. Nous avons dit ailleurs (*N.R.Th.*, 1951, p. 953, note 25) comment nous avions découvert dans la lettre 76 du présent recueil un texte qui nous avait permis d'élucider l'emploi de « zaqaph » dans le Manuel de discipline de la grotte de Qumrân.

G. Lambert, S. J.

P. Kahle. — *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle.* Franz Delitzsch-Vorlesungen. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1951, 24 × 16 cm., XII-92 p. et 12 pl. Prix : 11,20 marks.

Pour tous les problèmes qui touchent à la tradition manuscrite des Livres de l'A.T., la compétence de M. Paul Kahle est universellement reconnue. Dans la question des manuscrits du désert de Juda, on ne pouvait attendre de ce savant que des jugements avertis, objectifs et prudents. Il a eu l'occasion de les exposer dans les « Conférences Franz Delitzsch » qu'il a données en 1951 à l'*Institutum Judaicum Delitzschianum* de l'Université de Munster-en-Westphalie. M. P. Kahle a de suite fait les distinctions nécessaires entre l'époque historique visée par certains des manuscrits, la première composition de ces œuvres, l'âge des manuscrits retrouvés dans la grotte, l'époque où ils ont été déposés dans la grotte de Qumrân. Pour l'époque visée par le « commentaire d'Habacuc », il expose sans se prononcer différents avis : le temps d'Antiochus Epiphane, l'époque de Pompée (63 av. J.C.). Pour la détermination de l'âge des manuscrits il se montre très réservé sur la valeur des arguments paléographiques et archéologiques. Il s'étonne que les « fouilleurs » de la grotte de Qumrân n'aient pas attaché une importance plus grande à certains éléments tels que la présence d'un vaste cimetière à proximité de la falaise. D'autre part, M. Paul Kahle attache la plus grande importance à la lettre de Timothée sur la découverte de manuscrits dans une grotte aux environs de Jéricho, vers 790 ap. J.-C. Enfin, un autre événement qui n'est pas sans rapport avec les manuscrits de Qumrân, c'est la découverte à la Ghenizah du Vieux-Caire, à la fin du siècle dernier du Document de Damas. Nous avons eu l'occasion de signaler déjà antérieurement (*N.R.Th.*, 1951, p. 939, note 1) que M. Kahle estimait que le dépôt de Qumrân ne pouvait pas être antérieur au III^e^ siècle de notre ère.

G. Lambert, S. J.

H. E. del Medico. — *Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte* — Essai de traduction du « Manuel de discipline » et du « Commentaire d'Habbakuk » avec notes et commentaires. Paris, Geuthner, 1951, 22 × 14 cm., 143 p.

Le « Manuel de discipline » est une compilation (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 939 sv.). Mais de là à découper le texte de ce Manuel en une trentaine de fragments dont on bouleverse l'ordre à plaisir sous prétexte de les regrouper dans l'ordre primitif, il y a de la marge. Le caractère hautement arbitraire de cette dissection apparaît clairement, quand on voit l'auteur sectionner en six morceaux ce que nous avons intitulé « la doctrine des deux esprits » (III, 13-IV, 26), chapitre dont l'unité est évidente. En bien des passages, la traduction est non seulement

fantaisiste, mais littéralement ahurissante. Nous croyions avoir compris que dans les premières lignes de la col. X, l'auteur du Manuel voulait nous dire que le sage bénit Dieu à toute heure du jour et de la nuit : « Au commencement de la domination de la lumière et quand elle est au milieu de sa course et quand elle se retire dans l'habitation qu'il lui a assignée; au commencement des veilles des ténèbres, quand il ouvre leur réservoir et qu'il tisse leur voile épais, et quand elles sont au milieu de leur course et quand elles se ramassent devant la lumière; quand apparaissent les luminaires sortant de la demeure de sainteté et quand ils disparaissent dans l'habitation de la gloire. » Quelle n'est pas notre stupéfaction de constater que ces mêmes lignes de texte sont susceptibles de la traduction que voici : « Avec..., le prince qui est législateur, — avec l'autorisation de l'empire de la lumière, avec ses puissants (légionnaires) et au moyen de ses ramassés (mercenaires), — sur la résidence de sa juridiction (sa province), avec l'autorisation des veilleurs de nuit des ténèbres (??), — voilà qu'il a ouvert son cellier et on l'abreuve par (l'entremise de) l'échanson. Et, par ses puissants (légionnaires) et ses ramassés (mercenaires) — à cause de la lumière, — tel une hyène, les luminaires, de la demeure de sainteté du peuple (temple) il les fait ramasser (pour les faire porter) au siège de la majesté (palais) ». L'erreur fondamentale de M. del Medico est d'avoir voulu expliquer les manuscrits de la Mer Morte par la littérature rabbinique des premiers siècles de l'ère chrétienne, alors que de l'aveu de tous ceux qui ont lu ces textes, il est manifeste qu'ils sont écrits dans une langue qui puise son inspiration et son vocabulaire dans la Tôrah, les Nebiim et les Psaumes. Magni passus, sed extra viam. G. Lambert, S. J.

M. Delcor. — *Les manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le Midrash d'Habacuc.* Coll. Lectio divina, 7. Paris, Editions du Cerf, 1951, 23 × 14 cm., 84 p.

A l'intention d'un public plus large que celui des spécialistes, M. Delcor expose la question des manuscrits de la grotte de Qumrân et plus particulièrement le problème que pose le « midrash » d'Habacuc (suivant l'appellation qui a les préférences de l'auteur). En raison même du bruit mené jusque dans la grande presse au sujet de révélations prétendument sensationnelles faites par un professeur de la Sorbonne et reprises par des professeurs de l'Université libre de Bruxelles, il convenait de mettre le public catholique au courant de la simple vérité. A l'interprétation du commentaire d'Habacuc proposée par M. Dupont-Sommer, M. Delcor en substitue une autre certainement meilleure, parce qu'elle serre le texte de plus près et s'abstient des fantaisies qu'on a signalées à suffisance dans le travail du professeur de la Sorbonne. Composé entre 100 et 80 avant J.-C., le midrash d'Habacuc refléterait les mêmes sentiments que les Psaumes de Salomon et réprouverait les mêmes abominations. Le prêtre impie serait Alexandre Jannée lui-même (135-104 av. J.-C.). M. Delcor a la modestie de présenter son interprétation en disant qu'il tente la chance d'un essai. Il n'attend pas beaucoup de lumière des autres textes de Qumrân, dont il n'avait pas fait une étude approfondie quand il a publié son travail. N'est-ce pas là témérité? Nous pensons pour notre part, après une étude que nous avons voulue consciencieuse, des psaumes publiés, du Manuel de discipline et du « pêsher » d'Habacuc, que le rapprochement de ces documents fournit des indications remarquablement éclairantes qui nous conduisent plutôt vers l'époque d'Antiochus Epiphane (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 259-297). C'est aussi l'avis exprimé par M. Edouard Dhorme, dans sa communication à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 297, P.-S. II). Et c'est encore la solution à laquelle s'est arrêté M. H. H. Rowley, professeur à l'Université de Manchester, dans les conférences qu'il a faites à l'Université de Louvain, les 12-13-14 mars de cette année. C'était au reste ce qu'avaient pensé bien des spécialistes, interprétant le seul document de Damas, bien avant la découverte des rouleaux de Qumrân. Tel par exemple J. Z. Lauterbach dont les études sur les Saducéens et les Pharisiens sont très appréciées. Le R. P. F.-M. Abel O.P. a non seulement préfacé l'opuscule de M. Delcor, mais il en a inséré les conclusions dans sa grande « *Histoire de la Palestine* » récemment parue

(p. 285). Dans ce « Monumentum aere perennius », n'est-ce pas une imprudence que d'introduire des conclusions nécessairement provisoires et surtout de les présenter comme une acquisition définitive? Dans un dernier chapitre, M. Delcor dégage les apports positifs des documents de la Mer Morte. On y lira des remarques intéressantes sur les procédés d'exégèse de l'auteur du midrash et sur certains rapprochements avec l'exégèse des textes de l'A.T. dans le Nouveau. Signalons dans le même ordre d'idées un article de W. Grossouw : « The Dead Sea Scrolls and the New Testament » dans « Studia Catholica » 1951, p. 289-299, et un autre article de G. Vermes : « Le « Commentaire d'Habacuc » et le Nouveau Testament », dans « Cahiers Sioniens », 1951, p. 337-349.

G. Lambert, S. J.

THEOLOGIE

Theologisch Woordenboek, onder hoofdredactie van H. Brink, O.P. Aflevering 1. Ruremonde-Maeseyck, 1952, Romen en Zonen, 25 × 18 cm., XX p.-440 col. Prix : 175 frs par livraison ou 700 frs belges par partie.

Ce *Theologisch Woordenboek* paraît sous la direction des Pères Dominicains hollandais avec la collaboration de leurs confrères flamands ainsi que d'un certain nombre de membres d'autres Ordres religieux, ceux-ci appelés surtout à traiter des questions plus particulières à leurs Instituts respectifs.

Destiné au clergé surtout et s'insérant dans un ensemble de Dictionnaires du même genre sur la Bible, la liturgie, l'histoire des religions, l'histoire ecclésiastique, que la Maison Romen en Zonen se propose de publier, son plan et son extension sont commandés par cette fin et ces circonstances. Le premier fascicule permet de se rendre compte d'une manière assez précise de son allure générale. Outre des articles spécifiquement théologiques on y rencontre de multiples aperçus sur la philosophie (averroïsme, Avicebron, Avicenne, etc.), sur la sociologie, le droit, la patristique, l'histoire des Ecoles théologiques (Augustijnen), les questions morales et canoniques, etc. Le Dictionnaire vise surtout à donner en toute objectivité une vue claire de l'état actuel de la science théologique et de ses applications pastorales, sans esprit polémique ou même d'Ecole, tout en donnant au Doctor communis de l'Eglise, saint Thomas, la part fondamentale qui lui revient. Son caractère général est donc spéculatif, la Bible, l'histoire, la liturgie et toutes les autres sciences annexes de la théologie n'intervenant que dans la mesure où la doctrine impose de le faire. Le premier fascicule s'achève à la notice sur Bellarmin. Sur cette base les éditeurs espèrent pouvoir condenser l'ouvrage en trois volumes d'environ 800 pages chacun et l'achever en trois ans. Les avantages de ce Dictionnaire sont multiples : les articles sont nombreux, courts et denses (parfois même trop courts, à notre avis : fréquemment quelques lignes, rarement plusieurs pages) ; de plus il suit l'ordre alphabétique des termes théologiques, ce qui en fait non une encyclopédie, mais bien un Woordenboek au sens strict. A cet égard on ne pourrait le remplacer par d'autres ouvrages plus ou moins similaires, comme l'encyclopédie *De Katholieke Kerk. Godsdienstleer en Apologie* dont chacun des quarante volumes constitue un traité en soi. Le *Theologisch Woordenboek* répond donc à une direction bien définie et des préoccupations très précises de consultation qui en assureront le succès parmi le public de langue néerlandaise.

Ch. Martin, S. J.

G. M. Roschini, O.S.M. — *Introductio in S. Theologiam*. Coll. Cursus Theologicus Alexianus. Rome, Officium Libri Catholici, 1947, 25 × 18 cm., 112 p.

L'introduction à la théologie du P. Roschini — le mariologue bien connu — forme le premier volume d'un « cursus Alexianus ». Manuel destiné à des débutants, il contient, à côté d'une introduction théorique, les principaux éléments d'une « encyclopédie de la théologie dogmatique ». L'auteur y a inséré aussi

un chapitre sur l'évolution du dogme. L'étudiant trouvera dans ce livre un exposé clair et bien ordonné d'une doctrine solide, classique et sûre, qui tient cependant abondamment compte des récentes polémiques, en particulier dans le chapitre sur la valeur et la légitimité de la conclusion théologique. Le rôle de la théologie positive n'est pas négligé; il nous semble cependant que ses rapports avec la théologie scolastique auraient pu être plus nettement définis, et que son origine et son développement auraient dû trouver place dans le chapitre historique où l'on montre le devenir interne de la définition réelle de la théologie. La bibliographie est abondante et, à part quelques étranges lacunes (ainsi nous avons cherché en vain le « Lexikon für Theologie und Kirche » dans la liste des encyclopédies, et la « Katholische Dogmatik » de Schmaus dans celle des manuels), bien tenue à jour. L. Monden, S. J.

J. Brinktrine. — *Offenbarung und Kirche.* Fundamentaltheologie. T. I : *Theorie der Offenbarung.* T. II : *Existenz der Offenbarung. Die Kirche.* Paderborn, Schöningh, 1947 et 1949, 24 × 16 cm., 314 et 394 p. Prix : cart. 10 et 12,50 marks.

La deuxième édition du cours de théologie fondamentale, que Mgr Brinktrine a édité sous le titre « Offenbarung und Kirche », sans avoir subi de modifications profondes, a cependant été soigneusement revue et mise à jour. Dans le premier volume, qui contient la partie spéculative du traité, l'auteur ne prétend pas à l'originalité, mais, en disciple fidèle, suit pas à pas le « De Revelatione » du P. Garrigou-Lagrange, dont il adopte le plan et reproduit les principaux arguments. Dans le second volume au contraire, qui contient la partie historique du traité — apologétique du Christ et de l'Eglise — l'auteur se meut sur son terrain propre; ce volume a été davantage retravaillé et la bibliographie en a été soigneusement complétée. Une meilleure disposition typographique que dans la première édition facilitera encore l'emploi de ce bon manuel.
L. Monden, S. J.

E. Iglesias, S. J. — *De Deo Creationis Finem Exsequente.* Mexico, « Buena Prensa », 1951, 24 × 16 cm., VIII-310 p. Prix : 5,20 dollars.

Le mystère de la prédestination divine est un des plus difficiles pour la raison, mais religieusement accepté il est un des plus consolants et des plus profonds. L'auteur en fait une étude scolastique approfondie d'après les principaux aspects qu'elle contient. Il traite de la science divine, de l'ordre de la Providence, de la prédestination au sens propre et enfin de la grâce efficace. L'auteur s'est imposé le dur labeur de replacer différentes affirmations des anciens scolastiques dans leur contexte historique. Il propose sous forme d'hypothèse une nouvelle interprétation de saint Thomas, qui surpasserait en précision les thèses plus récentes, tant bannéziennes que molinistes. Il s'attaque surtout au « préjugé » moderne de la nécessité du *concursus immediatus.*
P. Fransen, S. J.

F. de la Noë. — *Le monde en création.* Paris, Editions du Vieux Colombier, 1951, 21 × 14 cm., 224 p. Prix : 550 frs franç.

Pour autant que le style diffus de l'auteur nous a permis de le saisir, le thème fondamental de cet essai semble être le suivant : dans la perspective d'une création continue, l'humanité ne trouvera son accomplissement spirituel que dans sa participation surnaturelle à l'Esprit de Dieu. C'est tout le problème si complexe de l'échec des humanismes athées. Sans mettre le moins du monde en doute l'orthodoxie de l'auteur, on eût souhaité de lui la profession explicite que ses affirmations ont une portée historique, non une valeur métaphysique. S.S. Pie XII s'est vu obligé de signaler comme une erreur de notre temps cette déformation de la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel par ceux qui « prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique » (*Humani generis,* cfr

N.R.Th., 1949, p. 851-853). Si notre auteur se garde, quant à lui, de verser dans cette erreur, nous craignons fort que plusieurs de ses expressions ne soient facilement comprises dans ce sens et n'entretiennent dans leurs illusions ceux qui sont portés à minimiser l'enseignement très clair du Souverain Pontife.

Les preuves que l'auteur croit trouver dans l'exégèse, la botanique, la psychanalyse, etc., gagneraient à être revues à la lumière d'une connaissance plus approfondie de ces branches. L. Renwart, S. J.

Chan. A. Van Hove. — *Het wezen van het misoffer.* Louvain, Warny, 1950, 20 × 12 cm., 124 p. Prix : 30 frs.

Avec la clarté et la précision, la rigueur logique et la simplicité qui le caractérisent, l'auteur a voulu donner à ses confrères dans le sacerdoce un aperçu sur la question centrale du traité de la Messe. Partant des données dogmatiques, il recherche une synthèse où ces données s'harmonisent le plus parfaitement possible. Cette synthèse, il la trouve dans une conception de la messe comme « sacrifice sacramentel », qui « signifie et contient la réalité surnaturelle du sacrifice de la croix » (p. 68). Ce n'est pas pour autant qu'il se rallie à la théorie de la présence mystérique de Dom Casel; il maintient un « exercice actuel de la volonté humaine du Christ à chaque Messe » (p. 91). Mais il voit cet acte en rapport avec l'oblation immolative de la Croix, comme son correspondant sacramental, ou, si l'on veut, mystique. Pour terminer, l'auteur confronte sa théorie avec d'autres solutions classiques, qu'il juge insuffisantes ou incomplètes. Exposé remarquable par sa limpidité et sa richesse doctrinale. S'il n'est pas en tout point indiscutable — l'auteur en convient aisément — il est certainement apte, dans ses grandes lignes, à ouvrir davantage l'intelligence et le cœur du prêtre à une intelligence plus profonde et plus pleine du « mysterium fidei ». L. Monden, S. J.

L. Zielhuis. — *Het offermaal in het heidendom en in de Heilige Schrift.* Proefschrift. Coll. Theologische Academie uitgaande van de Johannes Calvijnstichting te Kampen. Franeker, T. Wever, 1951, 22 × 15 cm., 200 p.

Cette étude se limite aux repas sacrificiels qu'il faut distinguer nettement des repas sacrés. Ceux-ci sont des repas ordinaires imprégnés de magie et restent par conséquent subordonnés entièrement à cette vie terrestre — on y mange pour vivre; ceux-là au contraire se subordonnent la vie — on vit pour manger — et sont proprement religieux, c'est-à-dire qu'ils traduisent toujours une relation à un Dieu personnel. La méthode d'investigation est phénoménologique. A ce point de vue l'étude de Z. trouve un pendant dans *Das heilige Mahl im Glauben der Völker* de Fr. Bammel. Elle en diffère cependant du fait que l'auteur se donne une base dogmatique et introduit ainsi dans sa phénoménologie un principe normatif qui détermine en même temps le plan de l'ouvrage.

Il assume en effet que le phénomène authentique du repas sacrificiel ne peut être découvert que dans les saintes Ecritures (2e partie du livre). Tous les éléments constitutifs du phénomène se trouvent là; le reste ne peut être que corruption et végétation malsaine. C'est ainsi qu'il faut juger du repas de sacrifice sous toutes ses formes dans le paganisme (1re partie du livre) : tous ces sacrifices sont faussés du fait que les hommes leur ont donné cette entorse décrite par S. Paul dans son Epître aux Romains (Ch. I) parce que « ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu ». Les mêmes contaminations dans la pratique du repas sacrificiel se rencontrent d'ailleurs au sein du peuple élu lui-même, mais elles n'y ont jamais prévalu, et Jésus a élevé ce repas à une pureté religieuse inégalée, lorsqu'il nous le confia, réalisé en sa personne, à la dernière Cène.

L'étude de M. Zielhuis est bien menée et suggestive; elle ouvre des perspectives intéressantes. Je ferais cependant des réserves assez fondamentales. Peut-on faire une phénoménologie du repas sacrificiel, en projetant dans

l'Ecriture Sainte la conscience juive, tout en refusant ou du moins en omettant d'y projeter la conscience chrétienne? En d'autres mots peut-on lire l'Ecriture Sainte sans faire appel à la Tradition chrétienne, et prétendre l'étudier au point de vue phénoménologique? S'il est impossible de faire la phénoménologie de l'arbre ou de quelque partie réelle de l'arbre après l'avoir coupé de ses racines, n'est-il pas tout aussi vain de le faire après l'avoir privé de sa couronne? C'est ainsi qu'il nous semble que les limites tracées par l'auteur à son étude sont trop étroites.

Notons que l'auteur termine son livre par un excellent résumé en anglais.

E. J. Vandenbussche, S. J.

A. Ducasse-Harispe. — *L'Eucharistie en Esprit et en Vérité.* Essai d'explication rationnelle. Urt (Basses-Pyrénées), A. Ducasse-Harispe (Place de l'Eglise), 1951, 19 × 13 cm., 270 p. Prix : 500 frs franç.

L'auteur croit utile de nous signaler que « le présent ouvrage soumis aux fins d'examen (à deux évêques catholiques), et apprécié par lettres bienveillantes à l'auteur, a été aussi favorablement accueilli par des autorités ecclésiastiques dissidentes ». On comprend ces dernières. Certes la volonté de l'auteur de sauvegarder tout le dogme catholique ne fait aucun doute, mais sa tendance à tout comprendre « en esprit », en s'appuyant plutôt sur les expressions des Pères que sur les théologiens venus après eux (p. 251), l'amène à présenter le dogme dans des formules qui permettent toutes les interprétations hétérodoxes. Ainsi la transsubstantiation semble se réduire au fait que « le fidèle ne considère plus que le Christ, ne fait plus attention qu'à sa force sanctificatrice, ne voit plus, au delà de la substance du pain et du vin qui n'est en quelque sorte rien, que Jésus-Christ lui-même qui se donne comme nourriture à son âme » (p. 133-134, *passim*). Puisse cet essai bien intentionné dans un domaine qui n'est pas le sien montrer à l'auteur sa vraie voie, qui nous paraît être dans la ligne de ses autres ouvrages.

L. Renwart, S. J.

L. N. Boutin, O.M.I. — *La pénitence, le plus humain des sacrements.* Coll. Publications sériées, n° 33. Ottawa, Edit. de l'Université d'Ottawa, 1950, 20 × 13 cm., xxiv-262 p. Prix : 1,50 doll.

Malgré ce que pourrait faire supposer son titre, ce volume nous parle beaucoup plus de la vertu de pénitence dans le sacrement du même nom que de celui-ci. C'est pourquoi, entre autres, il ne traite pas, sinon en passant, de l'absolution, mais seulement des trois actes du pénitent, contrition, aveu et satisfaction. Les bonnes dispositions du pénitent mesurent les fruits qu'il retire du sacrement, l'auteur veut donc lui fournir l'occasion d'en retirer le profit maximum. Pour ce faire, il nous détaille la psychologie des trois moments du redressement de l'âme. Cette étude, nous dit l'auteur en la concluant, « est comme une mosaïque de textes de saint Thomas, au sujet de la psychologie pénitentielle; c'est une synthèse qui n'avait pas encore été faite, malgré les nombreux écrits sur le sacrement de la réconciliation (p. 198) ». C'est dire toute la valeur, la solidité et la richesse de la doctrine que nous présente l'auteur. C'est peut-être aussi signaler discrètement une faiblesse qu'il nous a semblé apercevoir dans ce travail : nous aurions voulu chez l'auteur plus de sens de la profondeur historique, l'incitant plus souvent à lire les textes de saint Thomas dans l'esprit et dans le contexte historique dans lesquels ils ont été écrits. On a parfois l'impression que, pour le P. Boutin, les textes de saint Thomas, les décrets du Concile de Trente, les opinions de Billuart et des œuvres comme *L'attrition suffisante* du P. Dondaine, O.P., se situent exactement sur le même plan, le plan intemporel des idées. L'article, qu'il cite, du regretté P. J. de Blicq, S. J. (*Etude critique sur « L'attrition suffisante »*, dans *Mélanges de Science Religieuse*, II, 1935, p. 329-366) et d'autres études récentes auraient cependant pu le mettre sur la voie.

Veut-on un exemple? Ce texte de saint Thomas : « Lorsqu'ils s'avancent

pour recevoir l'absolution, les adultes ont pour la plupart déjà obtenu par la contrition la rémission de leurs péchés », est-il bien une preuve que « le repentir (par amour de bienveillance) n'est pas tellement difficile au pécheur (p. 56) » ? Ne faut-il pas plutôt y voir un indice que saint Thomas, baignant dans la mentalité théologique de son époque, a sur ce point gardé l'optique traditionnelle de son temps? Pour celle-ci, seule la contrition remet directement le péché : « la vertu rémissive de l'absolution du prêtre est de *parfaire les dispositions du sujet...* » (de Blicq, *art. cit.*, p. 354). Quand l'on considère toute attrition, quel qu'en soit le motif, comme toujours insuffisante pour assurer le pardon, — et c'est le point de vue universel du XIII[e] siècle —, on poussera tous les pécheurs à la contrition, quelque difficile que cela puisse être d'y parvenir. Il se fera aussi que certains d'entre eux se présenteront au tribunal de la réconciliation après avoir obtenu par cette contrition le pardon de leurs fautes; d'où le problème, que saint Thomas examine, de l'efficacité de l'absolution en pareil cas.

Félicitons néanmoins l'auteur d'avoir entrepris son travail et souhaitons que celui-ci, par toutes les richesses qu'il contient, aide beaucoup d'âmes à obtenir du sacrement de pénitence les fruits abondants qu'il renferme.

L. Renwart, S. J.

Ch. R. Meyer. — *The thomistic concept of justifying contrition.* Coll. Pont. Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 18. Mundelein, Ill., Sem. S. Mariae ad Lacum, 1949, 23 × 15 cm., x-236 p.

Le but de l'auteur de cette thèse de doctorat est de présenter la doctrine de S. Thomas sur la contrition parfaite comme moyen de justification extrasacramentelle. S'interdisant de partir d'une « théorie préfabriquée », M. Meyer s'est mis uniquement à la recherche de la vérité : « retrouver directement dans le texte (de S. Thomas) ou indirectement par voie de raisonnement ce que nous croyons être sa solution (p. VII) ». On ne peut que féliciter l'auteur pour ce louable souci de loyauté intellectuelle.

Le travail se divise en cinq parties : la première étudie les aspects psychologiques de la contrition, la seconde examine les rapports de la contrition avec la vertu de pénitence et les autres vertus, la troisième expose les rapports de la contrition avec la charité, la quatrième cherche quels peuvent être les motifs de la contrition parfaite, la cinquième enfin détaille les actes qui découlent de l'essence de la contrition : ferme propos, désir du sacrement et volonté de satisfaire. En conclusion, l'auteur estime avoir établi que, pour l'essentiel, la doctrine qui base la perfection de la contrition sur le fait que son motif est la charité (et aucun autre) découle clairement des principes de l'Aquinate : elle serait en effet impliquée par la théorie générale de la spécification et de la perfection des actes par leurs objet et motif formels.

Le reproche fondamental que l'on doit faire à ce travail est celui d'un grave manque de méthode scientifique. L'information bibliographique est tellement déficiente que l'auteur ignore le *Bulletin Thomiste* : s'il l'avait consulté en effet, il n'aurait pas pu omettre des œuvres telles que A. Teetaert, *La confession aux laïques...*, Louvain, 1926 ou A. Landgraf, *Grundlagen für ein Verständnis des Busslehre der Früh- und Hochscholastik*, dans *Zeitschr. kath. Theol.*, t. LI, 1927, p. 161-194. L'auteur aurait-il essayé d'y suppléer en fouillant jusque dans leurs derniers recoins les bibliothèques qu'il avait à sa disposition? On pourrait le croire, car sa bibliographie s'orne (ou plutôt s'encombre) d'une cinquantaine d'auteurs de manuels, jusque et y compris Telch et son *Epitome theologiae moralis*. Des déficiences analogues dans l'étude du texte — telle l'absence de critique de *IV Sent., d. 17, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3*, alors qu'une note de l'édition de Parme, utilisée par l'auteur, signale que le texte est probablement corrompu — réduisent de beaucoup la valeur de cette thèse et la contribution qu'elle apporte au progrès de la science. C'est d'autant plus regrettable que l'auteur n'a pas épargné sa peine : mieux outillé, il eût pu faire œuvre plus durable.

L. Renwart, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

K. Bihlmeyer, H. Tüchle. — *Kirchengeschichte.* T. I : *Das christliche Altertum.* 12e édit. Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. Eine Sammlung theologischer Lehrbücher. Paderborn, Schöningh, 1951, 24 × 17 cm., XVI-456 p. Prix relié : 24 marks.

Ce manuel, le meilleur sans doute qui ait été publié en Allemagne par des catholiques, a été commencé par Funk. Bihlmeyer en a fait paraître six éditions mais est mort en 1942. Celle-ci, la douzième, fut préparée par H. Tüchle. Cet auteur a respecté religieusement l'économie de l'œuvre de son prédécesseur. Il s'est contenté de la compléter par les apports récents de la science et de la poursuivre, surtout dans les bibliographies, jusqu'aux temps actuels. Il y mentionne encore des ouvrages et articles de 1950 et 1951.

† E. de Moreau, S. J.

H. Jedin. — *Geschichte des Konzils von Trient.* T. I : *Der Kampf um das Konzil.* 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1951, 24 × 17 cm., XIV-644 p. Prix : 32 marks.

Sous notre plume, la *N.R.Th.* a déjà publié un compte rendu de l'édition anglaise de ce livre paru en 1949. Le lecteur y trouvera donc le résumé du premier des quatre tomes que l'auteur allemand compte consacrer à l'histoire du plus important des conciles oecuméniques. Ajoutons que M. Jedin a corrigé ici une petite inexactitude qui s'était glissée dans le volume anglais : il nous y donne le prénom exact de l'évêque de Liège : Erard, et non pas Bernard, de la Marck.

† E. de Moreau, S. J.

Synopsis Historiae Societatis Iesu. Bruxelles, Editions de la Province Belge Sept. S. J., 1951, 32 × 23 cm., VIII-188 p. Prix : 200 frs.

En 1914 paraissait une première édition de cette synopse, établie par les soins du P. L. Schmitt. Voici la seconde à laquelle travaillèrent les PP. A. Kleiser, J.-B. Goetstouwers et C. Van de Vorst. L'œuvre comporte huit parties : 1) Notice sommaire sur l'institut; 2) Tableaux synoptiques de l'histoire de la Compagnie jusqu'en 1940. Ils sont divisés en huit colonnes, la première signalant les événements de l'histoire générale comme les règnes et les guerres, la seconde les souverains pontifes et leurs documents destinés à l'ordre, la troisième les généraux et les congrégations générales, les cinq autres les faits de l'histoire de la Compagnie en Italie et en France, en Espagne et au Portugal, en Allemagne et en Belgique, en Angleterre et en Pologne, enfin dans les missions. La 3e partie fournit la liste des congrégations générales, des assistants, des procureurs généraux et des provinciaux; la 4e le tableau généalogique des provinces; la 5e l'état de la Compagnie au début de 1940; la 6e les saints, bienheureux et vénérables; la 7e les hommes les plus célèbres par leur action apostolique et par leur doctrine; la 8e est réservée aux tables.

Cet ouvrage sera très utile non seulement aux historiens mais à tous ceux qui s'intéressent aux grands mouvements religieux, culturels, scientifiques, pédagogiques et missionnaires. Il est très complet et nous donne par exemple le résumé des décrets des congrégations religieuses et le chiffre des membres des diverses provinces à certaines époques. Pour les savants et les apôtres il fallait naturellement faire un choix. En général il nous paraît bon. Pour les moralistes du XIXe siècle nous aurions ajouté les noms des PP. Cathrein et Genicot.

† E. de Moreau, S. J.

Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. T. II : *Narrationes scriptae annis 1557-1574.* Edit. par C. Dalmanso, S. I. Coll. Monumenta historica Societatis Iesu, 73. Rome, 1951, 25 × 17 cm., XXII-632 p.

Les sources publiées dans ce volume émanent la plupart de Nadal, de Polanco et de Ribadeneyra. De Polanco nous trouvons surtout ici son écrit sur la vie de saint Ignace et les débuts de la Compagnie, composé en 1574; de Nadal, des exhortations faites au collège romain, à Coïmbre, à Avila, à Cologne, et ses *Dialogi* pour la Compagnie contre les hérétiques. De Ribadeneyra, des *dicta et facta* d'Ignace (1573). Les relations historiques publiées dans ce tome sont postérieures à la mort d'Ignace (1566) mais ne dépassent pas 1574. Composées par des Pères ayant vécu avec le fondateur elles présentent naturellement un grand intérêt, celles surtout de Nadal, le meilleur connaisseur du saint. Dans les Prolégomènes le P. C. de Dalmanso traite sommairement de ces auteurs afin de bien situer les œuvres dont il en publie. Dans toutes sans exception il est question d'Ignace plus ou moins longuement. Nous ne relèverons pas les mérites de l'édition. Il y a longtemps que les *Monumenta* ont fait leurs preuves en ce genre. † E. de Moreau, S. J.

N. Majerus. — *L'érection de l'évêché de Luxembourg.* Préface de Mgr Cento. Luxembourg, Imprimerie Saint-Paul, 1951, 24 × 16 cm., 606 p.

Bien que le peuple de Luxembourg ait toujours gardé, malgré les crises politiques, sa physionomie propre, il ne reçut son évêché qu'en 1870.

On peut se convaincre de notre première assertion sur les caractères tout particuliers de ce pays en lisant le beau livre que l'abbé Donckel a consacré récemment à *Die Kirche in Luxemburg* (voir *N.R.Th.*, 1951, p. 776).

L'ouvrage de l'abbé Majerus en offre le complément nécessaire car son prédécesseur avait dû traiter sommairement la période écoulée depuis la création du siège épiscopal.

La plus grande partie de ce gros ouvrage est occupée par les documents dont les plus anciens remontent à l'époque de Philippe II. Bien des fois en effet, sous l'ancien régime, il avait été question de doter Luxembourg d'un évêché. Les pièces publiées émanent des archives du Vatican, des archives de l'Etat à Luxembourg, à Bruxelles, à Simancas, à Coblence et à Arlon; elles sont pour la plupart inédites.

La première partie comporte onze chapitres qui traitent du Duché de Luxembourg au XVI[e] siècle; des tentatives faites par Charles-Quint pour créer de nouveaux évêchés aux Pays-Bas; de la réorganisation des évêchés aux Pays-Bas et des négociations sur l'évêché luxembourgeois sous Philippe II; des efforts des archiducs Albert et Isabelle, de la période de 1638 à 1740; des tentatives de Marie-Thérèse; de Joseph II; de la période de 1789 à 1840; des pourparlers pour un concordat et l'évêché de 1840 à 1870; de la création de l'évêché. Vient enfin la conclusion.

Pour les premiers chapitres M. Majerus pouvait utiliser d'excellents livres notamment celui du P. M. Dierickx, *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II*, Bruxelles, 1950. Mais ces ouvrages laissaient naturellement un peu dans l'ombre le Luxembourg.

Contrairement à ce que l'on a prétendu jusqu'ici, l'auteur croit que Charles-Quint a au moins projeté de créer un évêché pour le Luxembourg. Pour Philippe II il ne s'agit pas seulement d'un projet. Il demanda formellement la création d'un évêché à Luxembourg. L'opposition de l'archevêque de Trèves et celle de l'évêque de Liège ne permirent pas alors, ni plus tard, d'arriver à la réalisation. A l'incorporation à l'évêché éventuel de l'abbaye de Prüm firent opposition, sous Philippe II, le monastère lui-même, le Conseil de Luxembourg et le gouvernement de Bruxelles.

Les Archiducs reprirent le projet de création d'un diocèse à Luxembourg.

Nous ne mentionnerons pas les projets postérieurs aux Archiducs. Retenons seulement les points suivants. Ce furent toujours les souverains espagnols ou autrichiens qui s'appliquèrent à donner à la province son indépendance religieuse. Sous Marie-Thérèse ce fut surtout le célèbre Hontheim, évêque-auxiliaire de Trèves, qui mit sur pied les mémoires contre la création du nouvel évêché. Le Conseil Privé proposa pour le futur diocèse Dom Spixlet, prélat remuant qui s'occupa plus de choses matérielles que du spirituel de Saint-

Hubert. De 1840 à 1870 eurent lieu diverses négociations pour aboutir enfin à la solution tant désirée par les Luxembourgeois. En 1840, Grégoire XVI érigea le Luxembourg en vicariat apostolique. Mais, quelques années plus tard, le gouvernement luxembourgeois demanda un évêché. Encore une fois il fallut abandonner ce projet.

Enfin le 16 mai 1861 Mgr Adams fut nommé évêque *in partibus*. En 1870 il devint le premier évêque de ce diocèse.

L'auteur cesse son travail vers cette date. Il ne traite donc pas des divers évêques qui se sont succédés à Luxembourg jusqu'à nos jours. M. Donckel nous avait conté rapidement leur carrière épiscopale et sans doute n'est-il pas permis d'en dire davantage aujourd'hui.

Le travail que nous venons de présenter ici est fait avec grand soin et se recommande notamment par son esprit critique. † E. de Moreau, S. J.

Card. A. Baudrillart, A. De Meyer et Et. Van Cauwenbergh. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Fasc. LXIX-LXX. *Charles Borromée-Cîteaux*. Paris, Letouzey, 1951, 28 × 20 cm., col. 513-960.

Dans l'impossibilité de mentionner en un court compte rendu les nombreuses notices qui figurent dans ce fascicule, nous nous bornerons aux plus longues. Le P. Mols, S. J., avec le souci d'érudition et l'esprit critique dont il a déjà donné des preuves dans d'autres parties de ce dictionnaire, achève son article sur saint Charles Borromée. Tâche délicate à laquelle n'ont osé jusqu'ici s'atteler les Bollandistes. M. V. Delaporte a composé l'article sur Chartres. Le premier évêque de cette ville doit remonter au début du IV^e^ siècle. Mais il existe de nombreuses légendes sur l'origine du christianisme. D'après l'une d'entre elles, des druides, un siècle avant la naissance du Christ, auraient élevé une statue *Virgini pariturae*. C'est au P. Bernard-Maître, S. J., qu'a été confiée la notice sur la Chine. Une introduction fournit les données géographiques, la population, la superficie, etc. Puis l'auteur passe en revue les diverses religions du pays avant l'époque des grandes découvertes. Il y rencontre naturellement déjà le christianisme et s'occupe dans les colonnes suivantes de son histoire jusque 1911. Enfin vient l'exposé sur l'époque contemporaine. Cette partie se compose surtout de tableaux statistiques sur les diverses provinces et diocèses, les prêtres, religieux et religieuses qui s'y dévouent. Trois cartes accompagnent cet article : Chine du Nord, Chine intérieure, Chine centrale et méridionale. Le même auteur traite ensuite la délicate question des rites chinois, à laquelle le pape Pie XI a enfin donné la solution souhaitée depuis bien longtemps. L'île de Chypre peut se glorifier de ses origines chrétiennes puisqu'elle fut évangélisée par saint Paul et saint Barnabé et compta dès lors un converti de marque : le proconsul Sergius Paulus. Le R. P. Janin retrace toute son histoire religieuse et nous y montre les multiples confessions qui s'y coudoient : grecs orthodoxes, catholiques latins, maronites, protestants, etc. Enfin le P. Canivez, le spécialiste très connu des cisterciens, consacre deux articles, l'un achevé dans ce fascicule, sur l'abbaye de Cîteaux, l'autre encore incomplet, sur l'ordre de Cîteaux. Il a ajouté à ces pages des cartes sur les cisterciens en Italie, en Angleterre, en Europe centrale, en France et en Espagne. C'est naturellement dans le pays d'origine, en France, que les fondations des fils de saint Robert furent les plus nombreuses. Disons en terminant que, dans ce fascicule, la longueur des notices nous paraît bien proportionnée à l'importance des personnages, villes et institutions. † E. de Moreau, S. I.

H. Haag. — *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*. Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^e^ série, fasc. 36. Louvain, Bibliothèque de l'Université, Bureaux du Recueil ; Louvain, Nauwelaerts, 1950, 25 × 17 cm., 300 p. Prix : 175 frs.

Les très nombreux ouvrages publiés jusqu'ici sur les origines de l'indépendance belge furent surtout des travaux d'histoire externe et des monographies. Les composantes idéologiques retinrent moins l'attention. Sans être entièrement neuf, le sujet permettait donc encore des explorations nouvelles. L'auteur l'a abordé avec un regard nouveau et avec le souci d'élargir sa documentation et son explication. Il a exploré de nombreux fonds d'archives : ceux de l'archevêché de Malines, des évêchés de Gand et de Liège, du comte Vilain XIIII, de la marquise de Beauffort, du Vicomte du Bus de Warnaffe, de M. Van Meenen, du Prince de Mérode, du baron d'Huart, des Pères Josséphites. Il y a mis à contribution nombre de pièces jusqu'ici inédites. La liste des journaux et périodiques dépouillés comprend trente titres. Celle des ouvrages imprimés s'étend sur vingt pages. M. Haag a donc parfaitement exécuté le large tour d'horizon nécessaire pour pénétrer l'esprit de l'époque et de la génération qui virent naître l'indépendance de la Belgique.

De cet esprit, il veut décrire une des faces les plus importantes : le catholicisme libéral. L'ouvrage divisé avec un respect plus que scrupuleux de l'équilibre des proportions (sa table des matières fait songer à l'ordonnance classique d'un jardin de Le Nôtre) étudie successivement : la doctrine des catholiques libéraux : traditionalisme et ultramontanisme; leur tactique : l'unionisme; l'attitude du Saint-Siège et enfin celle de Léopold I[er] à leur égard.

Cet ouvrage très richement documenté verse une série de pièces neuves au dossier de plusieurs événements des plus importants de notre histoire nationale : la genèse de l'unionisme catholique libéral; celle de la Constitution belge de 1831; l'attitude de l'Eglise en face de cette constitution et celle de l'opinion catholique en face de l'encyclique *Mirari vos* qui condamna Lamennais. Désormais, nul ne pourra plus l'ignorer, s'il s'intéresse à nos origines nationales.

Est-ce à dire que tout le monde souscrira sans réserves à chacune de ses affirmations, surtout dans sa partie théorique? Nous ne le croyons pas. Peut-on croire sérieusement que « la doctrine du catholicisme libéral », son contenu idéologique, se borne à être une sorte de mixture de traditionalisme et d'ultramontanisme? que, doctrinalement, les politiciens catholiques de 1830 qui, en accord avec les libéraux, élaborèrent la Constitution belge, ne différaient pas ou guère des contemporains et collègues de Van der Noot? Malgré l'exemple de Raepsaet allégué par l'auteur, il nous paraît qu'un événement comme la Révolution Française, qu'un mouvement idéologique comme le romantisme, que la victoire remportée depuis un demi-siècle par une structure économique, sociale et institutionnelle de la société, diamétralement opposée à celle de l'ancien régime, ne pouvaient pas ne pas avoir marqué jusqu'en leur tréfonds les mentalités de la génération de 1830. Et donc que l'unionisme doit être considéré chez nos premiers politiciens catholiques et même chez nos hommes d'Eglise comme bien autre chose qu'une simple tactique de la main tendue n'entamant en rien les composantes profondes de leur idéologie (tactique adoptée de nos jours par tel parti politique d'inspiration marxiste et d'obédience étrangère). Sans doute, le contenu doctrinal du catholicisme libéral doit-il beaucoup au traditionalisme et à l'ultramontanisme, tout juste comme un enfant doit beaucoup à ses parents. Durant sa vie entière il en gardera certains traits. Mais d'autres s'y ajoutèrent, fruits de l'ambiance nouvelle dans laquelle l'enfant a grandi. Comment expliquer autrement le témoignage de Mgr Capaccini avouant que les Mérode, les Robiano, les Vilain XIIII et autres unionistes « ne céderont jamais et écriront, parleront et agiront conformément à leur système, malgré l'opposition qu'on y ferait au nom du S. Siège, tant ils en sont imbus et pour ainsi dire infatués » (p. 159). Est-ce en ces termes que l'on parle d'un mouvement qui ne serait au fond qu'une tactique opportuniste?

A chaque génération se produisent de ces vagues de fond idéologiques auxquelles les plus forts eux-mêmes ne peuvent pas résister entièrement. Jusqu'à preuve du contraire, nous persisterons à croire avec M. Van Kalken, l'historien belge bien connu, dans sa judicieuse critique de la « Revue belge de Philologie et d'Histoire » que ceux qui écrivirent le mot Liberté sur le drapeau de la constitution belge de 1831 furent portés par une telle lame de fond, et que leur unionisme fut plus qu'un vulgaire marchandage tactique. R. Mols, S. J.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Théologie et Spiritualité

D. S. Balanos. — *John Cassian's Doctrine of Grace and the Greek Orthodox View.* Trad. S. D. Lolis. Emory University, Georgia, 1949, 23 × 16 cm., 8 p.

F. Dander, S. J. — *Summarium theologiae dogmaticae de Deo uno et trino.* Innsbruck, Rausch, 1951, 24 × 16 cm., 60 p. (Continuation du résumé des traités dogmatiques du P. Lercher par le P. Dander : cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 308 et 1116; 1951, p. 559).

Coll. *Débats et litiges.* Fribourg, Edit. St. Paul, 1950, 18 × 12 cm.

Ch. Journet. — *La naissance de la foi.* 32 p. Prix : 0,80 fr suisse.
— *Communisme ou christianisme. Deux aventures.* 44 p. Prix : 0,90 fr suisse.
— *Propriété chrétienne et pauvreté chrétienne.* 36 p. Prix : 0,80 fr suisse.
— *Le décalogue et les images.* 34 p. Prix : 0,80 fr suisse.
— *La sainte messe ou la permanence du sacrifice de la loi nouvelle.* 28 p. Prix : 0,70 fr suisse.
— *Le quiétisme, sa déviation théologique.* 26 p. Prix : 0,70 fr suisse. (Six études sur d'actuels sujets de théologie et de vie. Brièveté, clarté, solidité doctrinale : telles sont les grandes qualités par lesquelles ces opuscules se recommandent. L'essentiel est dit, clairement dit; la pensée est ferme et partout nuancée. Ils offrent d'utiles thèmes pour la réflexion personnelle ou commune (Cercles d'études).

J. Duhr, S. J. — *Le dogme de l'Assomption de Marie.* Mulhouse, Ed. Salvator; Tournai, Ed. Casterman, 1952, 21 × 13 cm., 24 p. (Supplément du « Précis de Théologie Dogmatique » de Mgr B. Bartmann. Après une bibliographie essentielle, le travail se divise en trois parties : I Principes théologiques; II Evolution de la croyance; III La proclamation du dogme).

E. Iglesias, S. J. — *« El reino ».* 3e édit., Mexico, Buena Prensa, 1950, 20 × 15 cm., 294 p. Prix : 1.70 doll. (Le Père Eduardo Iglesias S. J. a écrit son livre « El Reino » sous forme d'apologétique de l'Eglise. Son plan envisage d'abord l'idée de l'Eglise dans l'Evangile et au début du christianisme. Puis par des preuves positives, il essaie de prouver que cette Eglise fondée par le Christ est identiquement l'Eglise catholique. Il divise son ouvrage en trois parties : la constitution du Royaume — l'aspect social du Royaume et finalement les sources de la Révélation chrétienne. Ce livre de vulgarisation en est déjà à sa troisième édition).

K. J. Höpf, S.C.J. — *Der Zoffinger Spiritual Wendelin Fabri O.P. aus Pforzheim und seine geistlichen Schriften.* Fribourg-en-Br., Kath. Studienhaus, 1951, 21 × 15 cm., 46 p.

Dévotion et Méditation

Mgr J. Gross. — *Religieuse de toute son âme.* Trad. Abbé L. Brevet. 3e édit., Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1951, 20 × 13 cm., 248 p. (Si elle veut continuer à se donner plus parfaitement à Dieu et aux autres, la religieuse devra se renouveler constamment. « Religieuse de toute son âme » l'y aidera. Il contient 30 conférences prononcées par un éminent directeur d'âmes en diverses circonstances. Elles ont trait aux grands principes de la vie religieuse, ou à ses exercices les plus importants).

R. Guardini. — *Le chemin de croix du Seigneur notre Sauveur.* Trad. de A. Giraudet, S. J. Mulhouse, Edit. Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1951, 19 × 13 cm., 56 p. Prix : 18 frs belges. (Ce livre a pour but de faire apprécier toute la richesse de la dévotion au chemin de la Croix. Le texte est adapté à la lecture publique, mais plus encore à la réflexion personnelle et à la méditation. Si le chemin de croix nous enseigne à compatir aux souffrances du Christ, il nous apprend aussi à vaincre la douleur. C'est ce que l'éminent auteur a surtout cherché à mettre en relief : il espère ainsi rendre service à beaucoup).

C. KERN. — *Jesus bei den Kranken.* Munich, Ars Sacra, 1952, 15 × 10 cm., 36 p., 4 hors-texte. Prix : 0,60 mark.

A. MENDEZ PLANCARTE. — *El corazón de Cristo en la Nueva España.* Mexico, Buena Prensa, 1951, 20 × 15 cm., 206 p. Prix : 3,20 dollars. (L'Abbé Méndez Plancarte fait une étude historique originale de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus au Mexique (Nouvelle Espagne) à partir du XVI[e] siècle, se basant principalement sur la littérature religieuse de l'époque et l'iconographie).

H. MOHR. — *Kreuzwegbüchlein.* Tiefdruckbildern v. L. Feldmann. Munich, Ars Sacra, 1952, 15 × 10 cm., 32 p., 14 grav. Prix : 0,60 mark.

K. PFLEGER. — *Im Schatten des Kirchturms.* 4[e] édit., Paderborn, Schöningh, 1952, 20 × 11 cm., 336 p. (Un bel anneau de 53 méditations sur le thème des valeurs éternelles de la vie villageoise. L'édition précédente, parue en 1935 avait été confisquée par les autorités nazies. L'auteur, curé de village lui-même, a trouvé sans effort les mots simples et profonds, qui montrent si bien comment les mystères les plus sublimes de la foi et les splendeurs de l'année liturgique trouvent un écho plus harmonieux dans la vie naturelle du rural que dans l'existence frelatée des citadins. Des passages comme « notre petite église » et « le vieux curé de village » sont de ce point de vue de petits chefs-d'œuvre).

B. SIEBERS, M.S.C. — *Der heilige Geist und der Mensch von Heute.* Munich, Ars Sacra, 1952, 15 × 10 cm., 36 p., 4 hors-texte. Prix : 0,60 mark.

Biographies

L'abbé Louis Foucher, témoin et martyr de la charité. Vicaire de Montargis. Châlette (Loiret), M. l'abbé Crespin, 1951, 19 × 14 cm., 240 p. (On a défini le prêtre : *sacerdos vicarius caritatis Christi,* « le prêtre, c'est un témoin de la charité du Christ ». Cette définition, l'abbé Louis Foucher l'a réalisée dans sa vie. Vicaire à Montargis, il sera durant six ans auprès de ceux et de celles qui lui sont confiés, le ministre de la charité du Christ ; il mourra dans un acte de charité. Plusieurs prêtres nous retracent cette vie toute de don, en même temps qu'ils nous entr'ouvrent la source où Louis en puisait la force : son amour passionné pour Jésus).

G. G. BESLIER. — *Le Père Brottier.* Paris, Perrin, 1946, 14[e] édit., 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 345 frs franç. (Missionnaire de la société du S. Esprit, aumônier durant la guerre 1914-18, restaurateur de l'œuvre des orphelins apprentis d'Auteuil, le Père Brottier est un de ces apôtres au zèle ardent dont le contact est source de générosité. On le verra en ces pages revivre tel qu'il fut).

E. DELPIERRE, S. J. — *Une martyre de douze ans, sainte Marie Goretti.* Paris, Téqui, 1951, 18 × 11 cm., IV-28 p. Prix : 75 frs.

R. HOORNAERT. — *Sainte Thérèse d'Avila.* Sa vie et ce qu'il faut avoir lu de ses écrits. Coll. Renaissance et tradition. Bruges, Beyaert, 1951, 22 × 14 cm., 368 p. Prix : 130 frs. (Dans son avant-propos, l'auteur nous dit clairement son but. « Ce que nous avons voulu en rédigeant cet ouvrage, c'est de donner des œuvres de sainte Thérèse d'Avila, une connaissance aussi complète et en même temps aussi synthétique que possible ». Trois parties. Les œuvres autobiographiques et historiques (I) ; Les œuvres de Doctrine (II) ; Les œuvres mineures (III). L'auteur a, nous semble-t-il, atteint son but. Ceux qui le liront sauront « ce qu'il faut savoir des écrits de Thérèse »).

Lettres de Pier Giorgio Frassati. Présentées par sa sœur Luciana. Introduction du P. V. Marmoiton. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1951, 23 × 14 cm., 234 p. Prix : 165 frs franç. (A l'occasion du 25[e] anniversaire de la mort de Pier Giorgio Frassati, sa sœur Luciana publie ce choix de lettres. En nous révélant l'humble et ardente foi qui animait Pier Giorgio dans toutes ses démarches, elles prolongeront le rayonnement de ce jeune témoin du Christ).

MARIE-PAULE DU SAINT-ESPRIT, Carmélite. — *Thérèse d'Avila présentée aux jeunes.* Illustr. d'I. Arnstram. Paris, Lethielleux, 1952, 23 × 18 cm., 64 p., 20 grav. Prix : 465 frs franç.

A. RICHOMME. — *Sainte Catherine Labouré.* Illustr. de R. Rigot. Coll. « Belles histoires et belles vies », N° 9. Paris, Edit. Fleurus, 1951, 27 × 18 cm., 48 p. Prix : 145 frs franç.

Sainte Thérèse d'Avila et la vocation du Carmel, par une Religieuse Carmélite. Paris, Edit. Alsatia; Bruxelles, Edit. Universitaires, 2e édit., 1951, 23 × 15 cm., 412 p. Prix : 162 frs belges. (Thérèse d'Avila est à l'ordre du jour : nos contemporains subissent la fascination de celle qui a voulu « voir DIEU ». Ils la verront revivre en ce livre écrit par une de ses filles qui a bien saisi l'âme de sa mère, a su pénétrer sa vie intérieure, et n'a d'autre ambition que de montrer sainte Thérèse « telle qu'elle s'est vue elle-même, telle que l'ont vue ses premières filles, les témoins de sa vie »).

Varia

Cahiers Laënnec. 11e année, n° 2 : *L'épilepsie*; n° 3 : *Traitement de l'alcoolisme.* Paris, Lethielleux, 1951 (juin-septembre), 23 × 18 cm., 64 p. Prix par n° : 200 frs. (Sommaire : N° 2 : Dr A. Lauras, Eléments de pronostic de l'épilepsie; Drs Chavany, Lobel et Hagenmuller, Le traitement chirurgical; R. P. Tesson, L'épilepsie en droit canonique; Dr R. Pauwels, L'assistance aux épileptiques : problèmes médico-sociaux; Chronique internationale. — N° 3 : Dr H. Duchêne, Les possibilités actuelles de traitement de l'alcoolisme; Chronique internationale).

J. FROMENT. — *Spiritualité d'art roman. Saint-Paul-de-Varax (Ain), Moissac, Souillac, Beaulieu, Vézelay, Charlieu, le portail royal de Notre-Dame de Chartres.* Le Plantay (Ain), Abbaye de Notre-Dame des Dombes, 1951, 21 × 13 cm., 54 p. (Juxtaposition très suggestive de deux études, la première sur le portail de S. Paul de Varax, la seconde sur celui de Chartres. Certains détails de sculpture romane de Moissac, Souillac, Beaulieu, Vézelay et Charlieu ne sont étudiés que par référence aux deux études de base. Celles-ci montrent particulièrement bien comment la conception christocentrique de l'histoire du monde forme l'explication de la spiritualité de l'art médiéval).

Σ. Δ. ΛΩΛΗ. — Το Εκπαιδεγτικον Προβλημα των Ελληνων της Αμερικης. Ἀθηναι, Βάρτσου, 1952, 24 × 17 cm., 32 p.

— Κριτικα Σημειωματα. 1. Existentialism. 2. S. Kierkegaard. Extrait de « Θεολογιας » t. K', 1949. Athènes, 1949, 24 × 17 cm., 8 p.

H. POTIRON. — *Petit traité de contrepoint et exercices d'écriture préparatoires à l'accompagnement du chant grégorien.* Tournai, Desclée & Cie, 1951, 24 × 16 cm., 122 p. Prix : 80 frs. (Brochure remarquable par la richesse de son contenu. Un des plus grands maîtres actuels du chant grégorien a mis ses talents pédagogiques au service des débutants qui veulent apprendre l'art délicat de l'accompagnement. La discipline sévère du contrepoint est exposée dans ce traité avec une parfaite clarté).

Revue de droit canonique. Revue trimestrielle. Directeur : M. l'abbé Jean Bernhard, 11, rue de la Toussaint, Strasbourg (Bas-Rhin). Tome I (1951), nos 1-3, 25 × 17 cm., 3 livraisons de 128 p. Prix de l'abonnement : France : 1.500 frs français; étranger : l'équivalent de 7 dollars. (Pour la Belgique : C.C.P. 432344 de M. l'abbé Charles de Clercq, 54, rue du Péage, Anvers). (Monsieur l'abbé Jean Bernhard est loin d'être un inconnu pour les lecteurs de la *N.R.Th.* Ses deux études sur *La fécondation artificielle et le contrat de mariage* (1948, p. 846 sv.) et sur *Les conditions d'application de la « sanatio in radice »* (1950, p. 794 sv.) leur ont permis d'apprécier sa compétence dans les matières canoniques et les problèmes connexes. Nous souhaitons le plus franc succès à cette belle revue qui, par le choix de ses collaborateurs et la valeur de sa direction, a tout fait pour se l'assurer).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*